ZNAK

MIESIĘCZNIK

HANNA MALEWSKA: WIEK TWÓRCZEGO PORYWU. • KS. WINCENTY GRANAT: O NOWE SPOJRZENIE NA TOMIZM • WITOLD RYBCZYŃSKI: DEGRADACJA MATERII • WŁADYSŁAW DULĘBA: POEZJA T. S. ELIOTA • T. S. ELIOT: WIERSZE • JAN DOBRACZYŃSKI: PRZEMIANA SZAWŁA.

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KRAKÓW

ROK III

LISTOPAD–GRUDZIEŃ 1948

14

REDAGUJE ZESPÓŁ

Redaktorzy: **Hanna Malewska i Stanisław Stomma**
Członkowie zespołu: **Halban Leon, Skwarczyńska Stefania, Świeżawski Stefan, Turowicz Jerzy, Zawieyski Jerzy.**

ADRES REDAKCJI i ADMINISTRACJI:
Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8. Tel. 598-46

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:
Codziennie od 10—12 z wyjątkiem sobót

ADMINISTRACJA: **codziennie od 9—13**

CENA ZESZYTU 100 ZŁ
Prenumerata kwartalna (za 3 numery) 250.— zł.

KONTO W PKO NR IV/1171

M—49010

PAŃSTW. KRAKOWSKIE ZAKŁADY GRAF. KRAKÓW, WIELOPOLE 1

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK III. · LISTOPAD—GRUDZIEŃ 1948 Nr. 7 (14)

HANNA MALEWSKA

WIEK TWÓRCZEGO PORYWU

I.

Zmiana poglądów na wartość kultury średniowiecznej datuje od czasów romantyzmu. Przynajmniej dziesięć pokoleń poprzednich w w. XVI—XVIII żyło w całkowitej niemal nieznajomości i tradycyjnej pogardzie dla wszystkiego co średniowieczne. Od Rafaela, który podobno pierwszy rzucił wzgardliwe określenie „gotycki" — „barbarzyński", do Voltaire'a, dla którego św. Franciszek z Assyżu był dzikim fanatykiem i aż do uchwał Komitetów Rewolucyjnych z 1793 roku, polecających obywatelom jak najszybsze zburzenie katedr — pomników ciemnoty, „obciążających ziemię francuską swymi fasadami pełnymi figur śmiesznych i nieprzystojnych" — panuje prawie jednomyślny pogląd, że Średniowiecze, to „ciemne wieki", posępna i jałowa noc, między jasną epoką klasyczną a brzaskiem Renesansu. Moliere był zdania, że wszystko co średniowieczne „toczy śmiertelną wojnę z ogładą", dla Rasyna katedra w Chartres była „wielka lecz nieco barbarzyńska", krążyły setki absurdalnych legend: o papieżycy Joannie, o pobożnym niechlujstwie („Tysiąc lat bez kąpieli!" wykrzykiwał jeszcze Michelet — nigdy też nie minął się gruntowniej z rzeczywistością faktów), w każdym zamku pokazywano izbę tortur — najczęściej były to po prostu kuchnie z rożnami.

I romantyzm, choć rozkochany w Średniowieczu, nie wyrobił sobie o wiele prawdziwszego obrazu tych czasów. Średniowiecze było dla romantyka zaklętą krainą trubadurów i czarownic, błędnych rycerzy i posępnych mnichów — Quasimoda i Esmeraldy z romansu Wiktora Hugo. Było to Średniowiecze operowe.

Ale przynajmniej zainteresowanie zostało rozbudzone, droga dla badaczy stanęła otworem i wiek XIX i XX odrobiły częściowo na tym polu zaległości wieków poprzednich.

Urządzenia społeczno-polityczne Średniowiecza były tak długo przedmiotem walk, że dopiero pozytywizm zaczął przykładać do nich beznamiętną miarę naukową. August Comte, twórca nowoczesnej socjologii, patrząc na społeczeństwo — w przeciwieństwie do poprzedniej epoki — nie jako na zbiór jednostek, lecz jako na żywy organizm, głosił, że właśnie pełne Średniowiecze — w. XIII — to epoka najbardziej „organiczna" w dziejach: społeczeństwo funkcjonowało wtedy jako pewna, bardzo niedoskonała, ale świadoma swej jedności, wzajemnej współzależności swoich części i podziału pracy — całość. Badania szczegółowe nad dziejami społeczno-gospodarczymi Średniowiecza są w toku, do wielu kwestii nie dostaje źródeł i pozostaną one na zawsze już może sporne (np. realne warunki życia chłopa średniowiecznego), w każdym razie dzisiejsza nauka zdobyła już sobie pewien pogląd zarówno na ideały jak i na rzeczywistość kultury politycznej i kultury materialnej tej epoki.

Najcharakterystyczniejszym może ideałem politycznym tych czasów była j e d n o ś ć świata chrześcijańskiego. Ten świat to „Miasto Boże", jego głową, głową mistyczną Kościoła jest Chrystus, a zastępuje go widomy namiestnik na ziemi; miecz świecki dzierży cesarz, spadkobierca rzymskich światowładców. W obrębie tej społeczności ma panować pokój, — bellum cum vitiis, pacem cum fratris habere (wojnę toczyć z grzechami, pokój zachować z braćmi) — nakazywał sobór w Kiersy. Ale i sprawiedliwość dosięgająca wszystkich od największego do najmniejszego. Ten tylko jest królem (rex), kto rządzi sprawiedliwie (recte) — nie lud jest dla królów, ale oni są vicesgerentes multitudinis, namiestnicy ludu: oto powszechna teoria polityczna Średniowiecza, zwalczana dopiero przez legistów z ich rzymską maksymą „princeps legibus solutus" (panujący jest wolny od praw). Ale te forpoczty nowego absolutyzmu zwiastują już zmierzch średniowiecznego świata.

Struktura tej „civitatis Dei" opierała się na hierarchii zamkniętych w sobie jednostek autonomicznych, stanów czy poszczególnych korporacji w obrębie stanu, których prawa nabyte są święte i nietykalne. Bezwzględne poszanowanie dla zdobytych pozycji było spadkiem po tych naprawdę „ciemnych wiekach" (tym terminem określają historycy okres VI—VIII w.) anarchii bezpośrednio po najazdach barbarzyńców, kiedy człowiek niepewny dnia i godziny uważał za szczyt marzeń i cel dążeń jakąkolwiek gwarancję dla tego, co ocalił czy nabył, co uważał za konieczne do życia. Poszanowanie praw nabytych lub ustalonego obyczaju było stałą cechą pojęć prawnych Średniowiecza. Stało ono oczywiście na przeszkodzie postępowi, ale w epoce tak słabej władzy państwowej było jednak pewnego rodzaju ostoją dla stanów niższych, bo obyczaj chronił nawet niewolnego. Skąd wyszedł ustrój społeczno-polityczny Średniowiecza, z jakiej ruiny wszelkiego w ogóle ładu, wszelkiego prawa, z jakiej anarchii hord koczowniczych, które zapomniały, co to praca, a nie wiedziały nigdy, co to państwo — o tym wszystkim trzeba pamiętać, rozpatrując chwiejne i niepewne wiązania politycznego porządku średniowiecznego. Na gruzach starożytnego świata pozostał tylko Kościół. „Wszystko, co w Kościele nie jest Boskie, jest rzymskie" — wyraził się historyk katolicki. Z rzymskim ideałem ładu, dyscypliny, hierarchii w pamięci przystąpił Kościół do cywilizowania hord barbarzyńskich. Sam przede wszystkim wypracował własną organizację, sprężystą i silną. Wypracował przez wieki prawo kanoniczne, które dziś coraz gruntowniej badane wzbudza podziw specjalistów dla tej trzeźwej i praktycznej umiejętności, z jaką w dawne formy rzymskie wcielano nowego chrześcijańskiego ducha. W tych pierwszych czasach Średniowiecza narodził się i wyrósł potężny ideał uniwersalizmu kościelnego i świeckiego. Ideał ten wkrótce runął (jak niejedna zbyt ryzykownie wznoszona iglica gotyckiej katedry). — Wiek XIII, wiek klasyczny Średniowiecza ogląda już zmierzch tego snu, tak jak ogląda zmierzch krucjat. Ale tenże wiek widzi narodziny lub szybki wzrost nowych podstaw ładu, tym razem wyrastających od dołu, od nizin społecznych. Wiek XIII to wiek rozkwitu gmin miejskich. Narodzone jeszcze w czasach zamętu jako „sprzysiężenia" wzajemnej obrony, związki ludzi, otaczających swe sadyby potężnymi murami, wewnątrz których panowała sprawiedliwość doraźna, jak w grodzie oblężonym i zdecydowanych bronić swych praw do swobodnej pra-

cy przeciw wszystkiemu i wszystkim — miasta szybko zajęły w hierarchii społecznej Średniowiecza własne miejsce i uregulowały swój stosunek do innych stanów. Wolność miejska — pierwszy to w historii świata moment, kiedy człowiek pracy zdobywa sobie swobodę i samorząd — wywiera wpływ pośredni i na wsie. Wiek XIII to również p i e r w s z y w d z i e j a c h moment wyzwolenia warstwy chłopskiej, warstwy obrabiającej rolę własnymi rękami; ten ruch, który i my dobrze znamy pod nazwą kolonizacji na prawie czynszowym, przyniósł wolność osobistą i samorząd znacznej części ludu wiejskiego w zachodniej i środkowej Europie — bezcenne dobra, które odebrać im miała dopiero epoka Odrodzenia. Swoboda pracy, oto wielka zdobycz pełnego Średniowiecza. Poszanowanie religijne pracy fizycznej na równi z umysłową, to przyniosła już Ewangelia, ale wieki musiały przeminąć, nim plemiona zbrojnych koczowników znalazły w swym ustroju miejsce na wolne cechy rzemieślnicze, wolne gildie kupieckie i samorządy wiejskie. Te urządzenia cechowe długo odgrywały błogosławioną rolę w dziedzinie ochrony świata pracy, podniesienia społecznego, moralnego, artystycznego rzemiosła — nim skostniałe i wypaczone stały się narzędziem zastoju i ucisku.

W dziedzinie ekonomicznej, idąc za głosem Kościoła, Średniowiecze wypracowało pewne ideały, które w epoce triumfu kapitalizmu uchodziły za szczyt wstecznictwa. Myśl o wszechwładzy pieniądza i przewadze jego nad pracą, o wolnej grze podaży i popytu, o jakiejkolwiek spekulacji była czymś całkowicie niezgodnym ze średniowiecznym światopoglądem. Idea s ł u s z n e j płacy i słusznej ceny — oto były podstawy koncepcji ekonomicznych wszystkich teoretyków chrześcijańskich, przede wszystkim św. Tomasza z Akwinu. Dalej własność osobista jako rodzaj depozytu, a nadużywanie jej z krzywdą innych jako występek równoznaczny z kradzieżą — przy całkowitym odrzuceniu rzymskiej definicji własności jako „ius utendi et abutendi" („prawa używania i nadużywania"). Jeżeli w pismach ekonomistów średniowiecznych pojawiają się śmiałe na owe czasy pomysły — aż do powszechnego przymusu pracy włącznie — to nigdy nie przewinie się przez nie idea, że kapitał miałby być swobodną, automatyczną siłą, do której prawa moralne i prawa państwowe nie będą miały przystępu.

Rzecz jasna, że ideały były daleko piękniejsze niż rzeczywistość. Te same miasta, które powstały jako sprzysiężenia wolnych i równych przeciwko uciskowi, wprędce stały się wido-

wnią krwawych walk społecznych. Bunty chłopskie także świadczą dobitnie przeciw ówczesnej machinie społecznej. Wśród niedoskonałych prób ustrojowych, wśród pierwotnych warunków wytwórczości kiełkowały jednak wówczas zdrowe ziarna demokracji i sprawiedliwości społecznej, które nie mogły zmarnieć całkowicie, bo był w nich zarodek dalekosiężnego postępu.

*

Ta strona kultury średniowiecznej, którą możemy zrozumieć najpełniej i najsprawiedliwiej, bo mamy ją do dziś przed oczyma — to sztuka średniowieczna. To też doczekała się ona w XIX wieku najrychlejszej i najpełniejszej rehabilitacji. Zwłaszcza sztuka gotycka.

Archeolodzy i artyści Francji przede wszystkim ustalili definitywnie w szeregu znakomitych prac wspaniałe miejsce, jakie w artystycznych dziejach ludzkości zajmuje ta architektura — jedyna prawdziwie oryginalna architektura pomiędzy wiekiem Peryklesa a wiekiem żelazo-betonu. „Trzeba zrozumieć, że Francja nigdy nie stworzyła nic większego ponad to" — pisze o katedrach XIII wieku znakomity badacz współczesny. Francja — nie ma już dziś bowiem w świecie naukowym poważnej opozycji przeciw poglądowi, że kolebką gotyku były okolice Paryża w XII wieku. Styl romański niewątpliwie stanowił podłoże nowego kierunku, z taką pogardą ochrzczonego kiedyś gotykiem — ale nigdy może w dziejach architektury nie było takiego skoku naprzód, jak ten, który się dokonał w drugiej połowie XII wieku, kiedy powstała bazylika St. Denis, Notre-Dame paryska i rozpoczęto budować katedrę w Chartres. W zestawieniu z romańszczyzną gotyk stanowił postęp techniczny, artystyczny, ideowy. Na ten pierwszy najwcześniej badacze zwrócili uwagę. Największa powaga w zakresie architektury średniowiecznej w XIX w., Viollet Le Duc, który odrestaurował setki gotyckich kościołów, dostrzegał w gotyku przede wszystkim mistrzostwo techniczne — po niefachowych zachwytach romantyków, którzy dopatrywali się w katedrze wspomnień druidycznej puszczy, przystąpił do jej zbadania inżynier-technik i oświadczył, że gotyk nie tylko nie jest improwizacją wybujałej fantazji i uczucia, ale jest najbardziej racjonalną, celową, pozbawioną wybryków architekturą, jaka istniała kiedykolwiek. Wywodzi się z jednego zasadniczego, praktycznego odkrycia, jakim było sklepienie krzyżowe,

skupiające i niejako kanalizujące ciśnienie ku czterem tylko punktom, z zewnątrz zrównoważonym przyporami. Przypory nadają kościołowi gotyckiemu majestatyczny wygląd okrętu pchanego wiosłami, ale funkcję mają przede wszystkim techniczną, nie estetyczną. System sklepień krzyżowych i łuków przyporowych pozwolił architektom gotyckim wznosić nawy bardzo wysokie i podparte tylko filarami — raczej snopami kolumienek, przedzielonymi przez olbrzymie okna-witraże. Mury znikły. Pozostały tylko kobierce kolorowego szkła i snopy kolumienek pozbawionych prawie trzeciego wymiaru, jakby były pękami strun. Nic zbytecznego, każdy element odgrywa rolę czynną, funkcjonalną. Bierne masy zredukowane do minimum. Bez żadnych zbędnych ozdób, nie poświęcając nigdzie celowości, majster gotycki osiąga zadziwiający efekt — ileż piór twórczych wysilało się na odtworzenie tego uczucia, jakie ogarnia człowieka wchodzącego do gotyckiej katedry. Może najlepiej jednak oddają je słowa hymnu liturgicznego na poświęcenie kościoła: „Urbs Jerusalem beata — pacis visio" — „Niebiańskie Miasto Jeruzalem — objawienie Pokoju".

Zasada ta — że wnętrze kształtuje stronę zewnętrzną — sprzeczna jest zupełnie z zasadami mistrzów greckich, dla których wnętrze świątyń nie ma żadnego znaczenia artystycznego, ma je tylko ich strona zewnętrzna. W tej dbałości przede wszystkim o stworzenie wnętrza, „przestrzeni zamkniętej i pokrytej", widzi Viollet Le Duc przejaw praktyczności i racjonalizmu gotyckiego. Widzi go jeszcze w tym, że olbrzymy gotyckie zawsze zachowują w swych proporcjach skalę ludzką: drzwi największej nawy katedralnej są drzwiami na miarę człowieka (w przeciwieństwie na przykład do łuków triumfalnych rzymskich, które są „drzwiami dla ożaglowanej fregaty"), tak samo balustrady, trybuny boczne — celowość łączy się tu z efektem artystycznym: wnętrze gotyckie zyskuje na ogromie dzięki temu, że oko nasze może w każdej chwili zestawić wysokość sklepień czy fasady z normalną miarą ludzką (znów w przeciwieństwie do gmachów np. renesansowych, a zwłaszcza barokowych, w których rzucone na plafony nadnaturalnej wielkości postacie ludzkie powodują złudzenie wzrokowe znacznie zmniejszonej wysokości i przestrzeni wnętrza).

Viollet Le Duc poparł swoją teorię — teorię „racjonalizmu gotyckiego" — taką obfitością doświadczeń, przykładów, taką erudycją, że wywarła ona ogromny wpływ na następne pokolenia nie tylko archeologów ale i architektów. Teoria ta, która

potępiła w imię zasad gotyku rozpanoszone w architekturze XIX wieku efekciarstwo, blichtr, niewolnicze naśladownictwo, używanie materiałów budowlanych nie zgodne z ich naturalnym przeznaczeniem, ale tak, by gips udawał marmur, a tynk kamień ciosowy — teoria ta zaważyła na dzisiejszym zwrocie architektury do celowości, wyrzeczenia się eklektyzmu i przeładowania dekoracyjnego (nie darmo mistrz architektury współczesnej Le Corbusier jest wielbicielem średniowiecznych katedr). Na polu archeologii jednak znalazł Viollet Le Duc z czasem przeciwników a przynajmniej korektorów. Pomimo autorytetu mistrza nigdy nie przestano widzieć w gotyku architektury nie tylko racjonalnej, ale także i mistycznej, nie tylko zadowalającej wymagania rozumu, ale i uczucia. Wreszcie coraz pełniej zaczęto rozumieć stronę religijną budownictwa gotyckiego i opracowano jej aspekt nie tylko uczuciowy ale i symboliczny. Średniowiecze jest epoką symbolu. Cała katedra tych symbolów jest pełna. Znakomity archeolog współczesny E. Mâle jest tym, kto ten głęboki symbolizm wieków św. Bernarda i św. Tomasza najpełniej wyjaśnił — i dziś portale katedr, pokryte tysiącami figur, z których żadna nie znalazła się tam przypadkowo, lecz każda stanowi werset tej niepisanej „Biblii dla maluczkich i nieuczonych" — niewiele mają już dla nas tajemnic.

Rzeźba gotycka, tak jak i malarstwo, podporządkowana jest architekturze. Żadne muzeum, żadna reprodukcja nie da o niej dostatecznego pojęcia. Musi być oceniana w całości katedry. Kamienne postacie gotyckie to obywatele tego universum, jakim jest katedra, w niej i dla niej powołano je do życia. Najpierw sztywne jeszcze i hieratyczne, nawpół romańskie postacie zaledwie wychodzą z muru, niewiele różnią się od kolumn. W wieku XIII te majestatyczne widma nabierają życia, są „już ludzkie ale jeszcze i nadludzkie" (Mâle) — zjawia się charakterystyka, usiłowanie świadome wyrażenia świętości i wielkości indywidualnej w widomym kształcie. Wiek XIII, szczytowy okres sztuki i w ogóle kultury średniowiecznej, w szeregu katedr — przede wszystkim w Chartres, Reims, Amiens, Notre-Dame paryskiej — z których każdą zaludnia po kilka tysięcy postaci — stworzył cały legion, cały lud kamienny. Oczywiście nie wszystkie te rzeźby są celnego dłuta, ale wszystkie mają pewne rysy wspólne: nade wszystko spokój, majestat i pogodę. W Reims jest to nawet rozradowanie — uśmiechają się setki aniołów, święci mają wesołe i bystre twa-

rze ludu szampańskiego — grona winne, liście dębowe oplatają kapitele, wśród nich gnieżdżą się małe ptaszki, ukryte w gąszczu. Zanim ręka barbarzyńców zadała śmiertelne rany tej katedrze, żadna świątynia grecka nie mogła być bardziej pogodna i roześmiana. Więcej skupionej powagi jest w Chartres i Amiens. Ale nigdzie nie spotkamy śmiertelnej grozy. Umarli to piękne i młode postacie (zgodnie z pojęciem, że wszyscy zbawieni zmartwychwstaną piękni i młodzi), leżące ze złożonymi rękami i otwartymi oczyma w oczekiwaniu trąby archanielskiej. Piekło to tylko symboliczna rozwarta paszcza. Chrystus w dzień Sądu ukazuje ludziom swoje rany, jakby im przypominał, że więcej niż uczynił nie mógł dla nich uczynić. A Matka i Jan błagają Go w tym dniu raz jeszcze o miłosierdzie. Zaśnięcie Matki Boskiej, Wniebowzięcie, Ukoronowanie — to ulubione motywy rzeźby tych czasów. Bolesne motywy: „Piety", opłakiwania, „Ecce Homo" występują dopiero w następnym okresie. Nawet Ukrzyżowanie zjawia się rzadko. Najczęstszym wyobrażeniem Chrystusa jest postać pośrodku portalu witająca wchodzących, zaledwie nieco wzniesiona nad ich głowy, z księgą Dobrej Nowiny i ręką błogosławiącą — pogodna, majestatyczna postać Nauczyciela, Mistrza Apostołów, którzy zawsze otaczają Go po dwóch stronach portalu. Rzeźba gotycka chce nauczać. Jest dziś rzeczą udowodnioną, że to „klerkowie" wskazywali tematy artystom, wytyczali cały program rzeźbiarskiej ornamentacji. Wyobrażenia wielkich scen z życia Chrystusa i świętych, Stworzenie świata i Sąd Ostateczny, oba Testamenty, cnoty i wady, zajęcia ludzkie i ludzka wiedza — wszystkie te obrazy łączą się w całość logiczną, i napewno jaśniejszą dla ludzi ówczesnych, którzy żyli Pismem św. i życiorysami patronów aniżeli dla nas dziś (jest to jeden z przesądów zrodzonych z reformacji, jakoby w Średniowieczu nie czytywano Biblii: każdy zaledwie piśmienny rybałt, każdy rzemieślnik cechowy był z nią obeznany). Całość pouczającą nawet dla maluczkich, którzy całą swą wiedzę czerpali z kazań i misteriów.

Rzeźby te były polichromowane — tak samo zresztą jak rzeźby greckie. Dopiero Renesans, wydobywszy spod ziemi śnieżne marmury, z których zeszły ślady malowidła, nabrał upodobania do rzeźby niemalowanej, które i nam przekazał. Jeśli jednak wyobrazimy sobie jasny ogrom nowozbudowanej katedry, z której fasady patrzy lud cały żywych kamieni, mieniący się świetnymi barwami, rozłożonymi na pewno z tym samym mistrzostwem, jakiego dowód złożyli twórcy średnio-

wiecznych witraży — domyślimy się, jak potężne taka całość mogła robić wrażenie. Ołtarz mariacki Wita Stwosza, tak wspaniale harmonizujący z witrażami, daje pojęcie, jak umiano polichromować w owych czasach.

Rzeźba pełnego Średniowiecza jest w zestawieniu z poprzednią, romańską i bizantyńską, zdaniem jej znawcy współczesnego (Focillon) „ludzka, ewangeliczna, naturalna, zachodnia"; w motywach przekłada Ewangelię nad Apokalipsę, w ujęciu odrzuca hieratyczność i fantastykę Wschodu. Zarówno w odtworzeniu postaci ludzkiej, jak fauny i flory, zapatrzona jest w naturę i jej wierna (jeszcze jeden utarty pogląd do zrewidowania, jakoby ludzie średniowieczni przechodzili nie widząc, obojętnie obok piękności przyrody). Pełny gotyk wyróżnia się całkowitą samodzielnością w stosunku do klasycznych, jak i bizantyńskich wzorów w ornamentacji, którą czerpie wyłącznie z natury, kopiuje i stylizuje miejscowe polne i przydrożne listki i kwiaty. W porównaniu z późniejszą rzeźbą schyłku Średniowiecza (którą niektórzy nazywają barokiem gotyckim), rzeźby XIII wieku cechuje umiar, spokój i majestatyczna pogoda. — W zestawieniu z całą późniejszą sztuką rzeźbiarską, zrodzoną z Renesansu, rzeźba ta wyróżnia się przede wszystkim swą łącznością z architekturą i charakterem teologicznym, sakralnym. Dziś, we Francji zwłaszcza, doskonałość tych anonimowych mistrzów XIII wieku nie jest przez nikogo kwestionowana. Postacie św. Teodora i św. Modesty z Chartres, grupa „Nawiedzenia" z Reims, „Ukoronowania" z Notre-Dame, rzeźby portretowe z katedry bamberskiej stają się powoli niemniej popularne jak najgłośniejsze rzeźby greckie i obrazy renesansowe.

Ale najwyższą może oryginalność, najdoskonalsze poczucie artystyczne, świadomość, że każdy efekt poszczególny ma służyć całości, tej olbrzymiej całości, jaką stanowiła katedra, wykazali skromni majstrowie cechowi XII i XIII wieku w komponowaniu witraży. Ta myśl nowa i płodna, by wyrzucając mury zastąpić dawne romańskie freski mozajkami malowanymi blaskiem słońca, by dać katedrze jednocześnie oświetlenie — z nieporównaną tęczą, której efekt zmienia się w miarę jak chmury przeciągają przed słońcem, na pękach kolumn, na sklepieniach — a jednocześnie odtworzyć raz jeszcze wewnątrz katedry na szkle te same postacie, te same sceny w nowym porządku, które kamienne portale odtworzyły na zewnątrz — ta myśl została wprowadzona w czyn z mistrzostwem, płynącym z gorliwości, rzetelności umiłowania rzemiosła. Niewiele średniowiecznych

witraży oszczędziły wojny religijne, zły smak XVII i XVIII w., bomby niemieckie. Najwspanialsze zachowały się w Chartres, w St. Chapelle paryskiej, w Bourges. Tam, gdzie ich nie ma, katedry wydają się bez życia, bez duszy. Zwłaszcza witraże XIII-wieczne odznaczają się większą jeszcze starannością wykonania niż późniejsze, kiedy olbrzymie zapotrzebowanie powodowało pośpiech pracujących. Ale przez całe trzy wieki jeszcze rozumiano istotę witraża, który nie może być obrazkiem na szkle (jakie malowano pracowicie w XIX wieku), lecz mozaiką blasku. Dopiero dzisiejsi artyści, sięgając po wskazówki techniczne do dawnych mistrzów, pracują z pewnym sukcesem nad wskrzeszeniem zapomnianej sztuki.

Pojęcie o doskonałości straconych na zawsze witraży dają nam dzisiaj jeszcze miniatury na pergaminie — to samo bogactwo i harmonia barw, ta sama umiejętność kompozycji, dostosowane do odmiennej techniki i do wymagań patrzących z bliska oczu.

Nie mogę zatrzymać się nad wspaniałym artyzmem mistrzów gotykich w zakresie meblarstwa, złotnictwa, ornamentacji skóry, kucia żelaza — to materiał niewyczerpany (Viollet Le Duc poświęcił dzieło 8-tomowe temu tematowi) — dość powiedzieć, że nie było w tej epoce przedmiotu tak skromnego i prozaicznie użytkowego, któremu rzemieślnik-artysta nie uważałby za właściwe nadać pięknej formy, pozostawić na nim piętna swojej umiejętności i swoich upodobań.

Dotykam, wspominając o tym, samej istoty artyzmu średniowiecznego: tego faktu, że sztuka nie była wyodrębniona od rzemiosła, każdy rzemieślnik był artystą, ale szczycił się swoim mianem zawodowym i swoim tytułem majstra cechowego: niezrównany mistrz odlewów z brązu, twórca między innymi nagrobka Ferdynanda Jagiellończyka, Vischer, podpisywał się „Vischer kotlarz" (a dodajmy nawiasem, że w terminologii średniowiecznej majstra cechowego i scholara ze stopniem uniwersyteckim oznaczał ten sam termin łaciński: magister-mistrz). Każdy rzemieślnik zobowiązywał się wykonać dzieło „dobrze i rzetelnie" — wynikiem było wykonanie na najwyższym poziomie artystycznym. „Dobrze i rzetelnie", bez pośpiechu, bez rywalizacji, bez troski o sławę i protekcji — jak i o chleb codzienny — wykonywali majstrowie średniowieczni, związani równością cechową, zarówno stołki kuchenne jak i katedry, albowiem dobre wykonywanie rzemiosła „podoba się Panu Bogu i ludziom" — czytamy w średniowiecznej książeczce dla

rzemieślników. (Oto, nawiasem mówiąc, jeden z najchlubniejszych rysów kultury średniowiecznej: kult dla pracy ręcznej, która zdaniem starożytnych — nie była godna wolnego człowieka). Nie pozbawieni byli jednak ludzie średniowieczni i poczucia estetycznego w naszym nowoczesnym pojęciu. Czytamy u autora średniowiecznego takie określenia: sklepienia są podobne do ptaków rozwijających skrzydła, kolumienki wokół filaru do dziewcząt, które wziąwszy się za ręce, stają do tańca. Ruskin, Rodin czy Proust, wielbiciele katedr, chętnie by podpisali takie porównania.

Sztuka nie była wyodrębniona, odcięta od innych dziedzin twórczości ludzkiej, artyści nie stanowili kasty — tym bardziej nie stanowili jej odbiorcy sztuki. Bo to był ogół. Nie znało Średniowiecze rozdziału sztuki na jarmarczną i muzealną, który ciąży nad wykształceniem estetycznym naszych czasów; artyści i lud, w którym tkwili, mieli jednakowe pojęcia, upodobania, nie było „laików" i „znawców". Gmachy i przedmioty, pieśni i misteria znajdowały uznanie i oddźwięk tak szczególny jak w Atenach Peryklesa — choć wrażliwość na formę człowieka średniowiecznego ustępowała wrażliwości Greka.

Z rehabilitacją artystyczną katedr poszło w parze zrozumienie i odczucie piękna kultu, symbolu, rytmu — dążność do wskrzeszenia dawnej liturgii w całym jej bogactwie i pełni. „Kult był wtedy dialogiem serdecznym, mówi o Średniowieczu Michelet, między Bogiem, Kościołem i ludem. W tonie poważnym i uniesionym naprzemian mieszał stary język sakralny z językiem ludu... Lud wznosił swój wielki głos, olbrzymdziecko, surowy, ciemny, namiętny, ale błagający, by mógł Chrystusa dźwigać na swych potężnych ramionach". Poczucie religijne współdziałało z poczuciem artystycznym we wskrzeszeniu śpiewu gregoriańskiego, w przestrzeganiu czystości dawnych rytów.

Literatura to gałąź kultury średniowiecznej stosunkowo najlepiej znana współczesnemu inteligentowi. Pieśń o Rolandzie, Tristan i Izolda, Boska Komedia nie potrzebuje już ani obrony ani rehabilitacji. Powstanie i rozwój gatunków literackich w Średniowieczu od dawna już wchodzi w zakres nauczania literatury powszechnej. Najmniej znaną jest bujna i bogata literatura dydaktyczna i mistyczna (z wyjątkiem tłumaczonego na wszystkie niemal języki jej arcydzieła „Naśladowania Chrystusa" Tomasza à Kempis) — w ogromnej większości nie wydana drukiem i bardzo niedokładnie zbadana nawet przez spe-

cjalistów. Tu dotknę tylko s t a n o w i s k a, jakie literatura zajmuje w całokształcie średniowiecznej kultury. Podobnie jak wszystkie prawie tej kultury przejawy, jest ona wyłącznie niemal anonimowa i jest międzynarodowa. Cykle epickie i cykle satyryczne o nieskończonych rozgałęzieniach nasuwają analogię z olbrzymimi całościami, jakie stanowią katedry gotyckie, scholastyczne systemy filozoficzne, czy naukowe encyklopedie XIII wieku. Mimo to twórczość literacka o wiele mniej kompletnie i dosadnie wyraża ducha średniowiecznego niż gotyk i niż scholastyka. Jakie są tego przyczyny? Przede wszystkim literatury w językach narodowych — a te tylko są nieco lepiej znane dzisiejszym czytelnikom — walczące z trudnościami niemowlęcego jeszcze wysłowienia, wyrażają często uczucia, tęsknotę, upodobania tych czasów — ale nie są w stanie wyrazić ich myśli. Największy może współczesny mediewista E. Mâle słusznie powiada we wstępie do swego pomnikowego dzieła „Sztuka religijna we Francji w XIII wieku", że ten, kto nie zna ł a c i ń s k i e j literatury tych czasów, nigdy nie zrozumie w pełni Średniowiecza. Wielka encyklopedia Wincentego z Beauvais „Poczwórne zwierciadło", które dziś zna gruntownie zaledwie p a r u uczonych, daleko pełniej wyraża światopogląd średniowieczny niż całe biblioteki opowiastek mieszczańskich i romansów rycerskich. A gotycka katedra, jakkolwiek okaleczona przez czas, wyraża go jeszcze pełniej. Średniowiecze było epoką pozbawioną zupełnie zmysłu autoreklamy. Literatura odbija głównie jego dalekie, idealne sny lub siecze satyrą wady, ale co osiągnięto, jak pracowano twórczo w tych czasach, dowiadujemy się prawie wyłącznie z zabytków i z dokumentów. Nie było też dzieł literackich przeznaczonych jak katedry, dla wszystkich stanów, od króla do żebraka. Kwitła literatura rycerska, mieszczańska, uczona. Misteria, które starały się ożywić kamienne postacie portalów, wyrażają pewne tylko, świąteczne momenty z życia społeczności chrześcijańskiej. I nie były one właściwym pokarmem duchowym umysłowej elity tych czasów. Sąd o całości kultury średniowiecznej według uroczo naiwnych, potężnie pierwotnych lub gorąco satyrycznych tworów, wysnutych z niepodatnego, rwącego się wątka młodej „linguae vulgaris" — nigdy nie będzie sprawiedliwy i trafny.

Jedno jeszcze trzeba mieć na pamięci czytając zwłaszcza barwne opowiastki, „fabliaux", których zuchwała werwa dostarczyła tyle jaskrawych kwiatków do „Dękameronu" Boc-

cacia, to mianowicie, że tworzyli je ludzie stojący na marginesie społeczeństwa. Średniowieczny rzeźbiarz czy iluminator rękopisów był osiadłym członkiem cechu i bractwa, obywatelem miasta — rybałt był przelotnym ptakiem, często wykolejeńcem, bliższym obwiesia Villona niż poetycznego trubadura, malowanego przez romantyków. Miał jak najgorszą opinię w świecie osiadłym i płacił ówczesnym „filistrom" pięknym za nadobne.

Jeśli jednak literatura nie wyraża średniowiecznego uniwersum, to pewne grupy społeczne i pewne cechy ogółu znalazły w niej wspaniałe odbicie.

Jedynym dziełem w tych czasach o ambicjach równie uniwersalnych jak katedry i „Summy" jest „Boska Komedia" Dantego.

Napisano całe biblioteki o tym poemacie — i Polska może się pochlubić wybitnymi znawcami Dantego, jak Klaczko, Porębowicz, ks. K. Michalski. Nie silę się na nową jego charakterystykę. Dość powiedzieć, że ktokolwiek chce zrozumieć kulturalne dziedzictwo Europy, musi poznać dzieło Dantego, które w przedziwnej harmonii łączy samą esencję pojęć i odczuwań średniowiecznych z zapowiedziami następnej epoki: uniwersalizm chrześcijański z gorącym patriotyzmem włoskim, symbolizm, rygorystyczną surowość konstrukcji ze zdumiewającym polotem wyobraźni, erudycję i cześć dla przeszłości z głęboką oryginalnością i twórczym wyprzedzaniem swego czasu. Niezwykły też jest ścisły związek między „Boską Komedią" a ówczesną filozofią i teologią: jedyny to przykład tak twórczego zasymilowania przez poetę najbardziej abstrakcyjnych dziedzin myśli i wcielenia ich w kształt równie doskonały.

*

Filozofia średniowieczna dłużej jeszcze niż gotyk uchodziła w oświeconej opinii za dziwactwo barbarzyńskiego wieku. Jej rehabilitację i renesans przyniosła dopiero druga połowa XIX wieku i wiek XX. Tam, gdzie dotąd dopatrywano się skostnienia i bierności umysłowej, dostrzeżono burzliwe ścieranie się idei, gorączkową pracę myśli ludzkiej. Powoli ustępuje ta anomalia, że podczas gdy tytułem do wielkości Renesansu było przyswojenie spadku literackiego i artystycznego starożytności, wcześniejsza asymilacja przez wiek XII prawa rzymskiego, a przez XIII najcenniejszego spadku myśli i wiedzy

starożytnej — Arystotelesa — uchodziła za dowód niewolniczej uległości i niedojrzałości umysłowej. System św. Tomasza z Akwinu zaczął być nareszcie studiowany, a nie zbywany zapomnieniem i milczeniem, cały legion myślicieli średniowiecznych wydobyto z zapomnienia, ta epoka dziejów filozofii ukazała nareszcie swe właściwe oblicze: oblicze czasu, który z prawdziwą namiętnością i z niemałą precyzją roztrząsał zagadnienia bytu ludzkiego.

Zaufanie w potęgę myśli ludzkiej, ale zarazem ostra świadomość jej granic cechuje filozofię św. Tomasza, śmiałą i konsekwentną, jednolitą niczym katedra gotycka. Dowodząc doskonałości wszechświata i faktu, że zło jest tylko negacją, a więc w najgłębszej swej istocie nicością, był Tomasz z Akwinu najbardziej przekonanym, a zarazem trzeźwym optymistą, jaki kiedykolwiek ogarniał spojrzeniem uniwersum; podkreślając religijny obowiązek człowieka rozwijania i doskonalenia pełni swojej natury był w całym tego słowa znaczeniu chrześcijańskim humanistą. Luter paląc „Summę" na rynku w Wittemberdze zamanifestował najwymowniej swą niewiarę w wartość natury ludzkiej, w potęgę samodzielnej myśli ludzkiej i swobodnej woli człowieka.

Zapał gorączkowy, z jakim najtęższe umysły poświęcały się temu, co nazywano „scientia divina" — odbił się istotnie niekorzystnie na rozwoju nauk specjalnych, choć nie w tym stopniu jak to długo mniemano. Scholastyka rozbudziła myśl ludzką i tym samym przygotowała jej wielkie drogi na każdym polu. Niewiele jednak umysłów wybitnych, jak Roger Bacon i jego przyjaciele z Oxfordu zdecydowało się poświęcić całkowicie badaniom doświadczalnym. W naturze człowieka średniowiecznego, zwłaszcza w XIII wieku, leżała skłonność do ogarniania całości, pewien maksymalizm, uniwersalizm umysłowy — stąd wielkie summy, encyklopedie, a tak mało monografii. Poza tym ludzie w Średniowieczu zdawali sobie jasno sprawę ze swej niższości na wielu polach wobec zdobyczy umysłowych starożytności, wiedziano także, jak wielka część tego dziedzictwa zaginęła — przepisywano wiernie, uczono się pilnie tego, co pozostało (ze źródeł starożytnych pochodzi większość horendalnych błędów i naiwności w średniowiecznym obrazie świata, tym bardziej, że korzystano często z dzieł schyłkowego okresu podszywających się pod wielkie nazwiska). Stan ludzkości w Średniowieczu był podobny do przeżyć myśliciela czy uczonego, który straciwszy większą część swe-

go długoletniego dorobku w pożodze wojennej popada w zniechęcenie, pełen rozterki: czy ogłaszać szczątki, czy rekonstruować w pełni świadomości obniżenia wyników, czy — zaczynać od nowa? A uczony wiedział, co miał. Średniowiecze nawet tego nie wiedziało. — Pokora umysłowa, która tak często jest dźwignią nauki, była w tym wypadku jej hamulcem. Wreszcie nie bez znaczenia była skłonność do symbolicznego pojmowania zjawisk i stąd brak zainteresowania dla ich praw naturalnych (zwalczał to Albert Wielki). A trudności techniczne zdobywania oświaty? Brak książek, nieuregulowane stosunki polityczne. Nade wszystko ta kompletna ruina wszystkiego, co było pomnikami kultury, jaką przyniósł zalew barbarzyńców. Trzeba było wiekowych wysiłków Kościoła, skupiającego elitę umysłową tych czasów i na ogół świadomego swej misji, aby ciemni i wrodzy „zniewieściałemu" oświeceniu Frankowie obstąpić mogli tłumnie katedry przesławnego paryskiego Studium Generale. Narodziny uniwersytetów, ich bujny rozkwit od XII wieku, to dowód nieodparty, jaki był istotny stosunek do wiedzy najżywotniejszej części społeczeństw średniowiecznych. Uniwersytety — w tej formie nie znała ich wcale starożytność — to także jedna z najcenniejszych części tego spadku, jaki czasy nowożytne odziedziczyły po Średniowieczu.

Liczne teksty ówczesne malują wymownie uwielbienie, gorącą miłość, cześć niemal religijną człowieka średniowiecznego dla wiedzy, dla księgi. Wiedza i praca były tym, co według przeświadczenia myślicieli średniowiecznych przygotowało upadłą naturę ludzką do Odkupienia.

Od dawna już w nauce nie mówi się o jednym Renesansie klasycznym, lecz o szeregu takich renesansów, poczynając od renesansu karolińskiego w IX wieku. A szczególnie wiek XII skupił w Chartres szereg namiętnych zwolenników literatury i pamiątek starożytnych. „Par tibi, Roma, nihil cum sis prope tota ruina...", tak ówczesny poeta zaczyna wiersz opiewający świetność i upadek Rzymu starożytnego. Doskonałość formalną autorów starożytnych roztrząsano w XII w. w Chartres z tą samą niemal pasją, co w trzy wieki później we Florencji. Wiek XIII jednak miał upodobania bardziej filozoficzne, encyklopedyczne, prozaiczne. Uniwersytet paryski nigdy nie stał się ośrodkiem studiów filologicznych. Mimo to jednak Petrarca w XIV wieku wcale nie był odosobniony na ziemi francuskiej w swym uwielbieniu dla klasyków i czystego ję-

zyka; nawiązywał do tradycji nigdy zupełnie nie przerwanej. Cześć dla starożytności, powtarzam, działała aż hamująco, aż przygnębiająco na tych ludzi, mówiących o sobie, że są karłami, którzy się wspięli na barki olbrzymów.

Jest utartą formułą twierdzić, że Średniowiecze czytało, lecz nie rozumiało starożytnych, że widziało w nich onieśmielające autorytety, że w historykach i poetach szukało nauk moralnych. Nie trzeba jednak zapominać, że dla Grecji w wieku Peryklesa i Platona — Homer był wieszczem, który posiadł mądrość boską i ludzką; analizę artystyczną Iliady i Odyssei podjęła dopiero epoka aleksandryjska, bez porównania mniej twórcza artystycznie niż poprzednia. Wiek krytyki następuje prawie z reguły po wieku twórczości. Średniowiecze nie było z pewnością wiekiem krytyki. Ale było wiekiem twórczym.

II.

Mówiąc o kulturze średniowiecznej musimy stale powracać do pojęcia uniwersalizmu*). Dążność bowiem do harmonizowania wszystkich elementów w olbrzymi kosmos — ład — jest rysem zasadniczym ówczesnej umysłowości. Słowa „uniwersalizm średniowieczny" potocznie łączone bywają tylko z pojęciem jedności kościelnej i dążnością do wszechwładzy cesarskiej, przeciwstawianej aspiracjom narodowym — jest to tak wielkie zubożenie tego terminu, że wypacza zupełnie jego sens.

Jeżeli katedra gotycka jest najpełniejszym wyrazem ideałów Średniowiecza, to dlatego przede wszystkim, że w niej ujawnił się ideał uniwersalizmu. Katedra jest symbolem ducha średniowiecznego, ale i czymś więcej: budowa katedr (80 olbrzymich katedr w samej Francji w ciągu jednego stulecia — od połowy XII do połowy XIII wieku), którą entuzjazmowały się tłumy wszystkich stanów, wieloletni wysiłek biskupów i ich diecezjan przy tym wspólnym dziele — katedra jako ośrodek najpierw twórczości artystycznej, a potem życia miejskiego — katedra jako najbardziej rzucający się w oczy i wciskający w pamięć obraz rodzinnego miasta — katedra przede wszystkim jako dom Boży odgrywała istotnie tak dominującą rolę w życiu społeczeństw zachodnich, że bez obawy złudze-

*) Doskonały artykuł o uniwersalizmie Z. Łempickiego w encyklopedii „Świat i Życie".

nia i dowolności możemy zapytać tych kamiennych olbrzymów, które Średniowiecze wzniosło, a wojny i rewolucje nie potrafiły obalić, o najgłębsze ideały i ducha tych czasów.

Więc naprzód jest katedra dziełem wszystkich i przeznaczona jest dla wszystkich. W katedrze wszyscy są wiernymi, członkami Kościoła: demokratyzm chrześcijański, w myśl słów Grzegorza Wielkiego „wszyscy jesteśmy z natury równi", tam znajduje pełny wyraz.

„Katedra, w której wszystkie myśli Średniowiecza znalazły kształt widomy" (Mâle — L'Art religieux du XIII-ième siècle en France) jest pochwałą zarazem pracy ręcznej i wiedzy. — W średniowiecznym kościele, gdzie królowie, baronowie i biskupi tak skromne zajmują miejsce, prawie wszystkie rzemiosła są reprezentowane. W Chartres, w Bourges, u spodu witraży ofiarowanych przez cechy, ofiarodawcy ukazują się — z kielnią, z młotem, z grzebieniem do czesania wełny, z łopatą piekarską, z nożem rzeźnickim. To pragnienie gloryfikacji pracy jest szczególnie widoczne w Notre-Dame w Semur. W kaplicy jednej z naw bocznych witraż ofiarowany przez cech sukienników przedstawia w szeregu obrazów wszystkie fazy wyrobu sukna. Jest to jedyny temat witrażu, żaden święty, żadna scena religijna na nim nie figuruje. Czy jest w tym zuchwalstwo czy naiwność? Ani jedno, ani drugie. Jeśli praca jest prawem boskim, jeśli prowadzi do odkupienia, nie potrzebuje żadnego wprowadzającego protektora, by wejść do domu Bożego. Oto, co czuli sukiennicy z Semur, gdy postanowili uczcić Matkę Boską zwykłym obrazem jednego ze swych dni roboczych.

„Wiele naszych katedr ukazuje nam w rzeźbie cykl prac rocznych chłopa. Każdemu obrazowi żniwa, orki czy winobrania towarzyszy znak zodiaku. Są to prawdziwe „prace i dni"... Dzieło szczerej poezji. W tych małych obrazkach człowiek czyni gesty odwieczne. Zapewne, to chłopa francuskiego chciał przedstawić artysta, ale jest to również człowiek wszystkich czasów, pochylony ku ziemi, nieśmiertelny Adam".

„Od pracy ręcznej człowiek wznosi się do wiedzy... Siedem sztuk otwiera siedem dróg (trivium i quadrivium) dla działalności ludzkiej. Ponad siedmiu sztukami wznosi się filozofia, która jest ich matką... Artyści XIII wieku, pragnący zazdrośnie ogarnąć całe pole ludzkiego działania, nie omieszkali wyrzeźbić tych ośmiu Muz średniowiecznych na fasadach naszych katedr".

W niejednym kościele widnieje wielka rozeta przedstawiająca „koło Fortuny", gdzie jedni wspinają się, a inni opadają. Stanowisko społeczne jest niczym, wartości wewnętrzne wszystkim — ta prawda chrześcijańska, o której tak często zapominali ludzie średniowieczni za progiem Kościoła, w katedrze odzyskiwała pełne swoje prawa. Na portalu katedry koronacyjnej w Reims pierwszym odrzuconym, po lewicy Chrystusa, jest król w koronie, za nim idzie biskup. Całe życie jednostki od chrztu do pogrzebu wiąże się z katedrą, a niemniej i życie zbiorowości. Święta patronów, układy państwowe i wybory urzędników miejskich, dysputy publiczne i nawet jarmarki, jeśli burza spędzi kupczących, wszystko chroniło się w mury kościoła. Ubodzy żacy znaleźć mogli w Notre-Dame paryskiej cenne księgi przytwierdzone na łańcuszku, które czytali przy świetle lampki ołtarza. Katedra była muzeum sztuki — nic nie ocalało prawie z urządzenia tych wnętrz, z tych ozdób, w których sztuka złotnicza, hafciarska, kamieniarska przewyższała wielokrotnie wartość złota i klejnotów. Tam chronili się zbiegowie, by korzystać z prawa azylu. Tam Bractwa Miłosierdzia gromadziły biednych. Nawet rozhukana wesołość ludu rościła sobie prawo wstępu do kościoła i słynne „święta błaznów" i „święta osła" stały się przedmiotem zgorszenia dla następnych pokoleń. To ostatnie jednak nie było w zasadzie więcej gorszące, niż umieszczanie osiołka w szopce betleemskiej. Śpiewano wesołe pieśni na cześć oślicy, która niosła Chrystusa w Palmową Niedzielę i karmiono zwierzę na środku kościoła. W najbardziej skupionym religijnym sanktuarium, jakie istnieje, w katedrze Chartres, na szkarpie zewnętrznej widzimy osła grającego na wioli, wybryk wesołości rzeźbiarzy. Pełno zresztą w katedrze wyobrażeń zwierząt: ptaki, ślimaki zamieszkują gąszcze liści oplatających kapitele i galerie. Nie darmo w tej samej epoce św. Franciszek z Assyżu rozmawiał z konikiem polnym i nawracał wilka. Nie tylko ludzka praca i wiedza, nie tylko dzieje ludzkości — od Stworzenia Świata po Sąd Ostateczny — ale i przyroda miała swoje miejsce w katedrze. Posępne Strzygi — zło — odepchnięte były na dalekie i zgubione w obłokach gzymsy, ale i one, choć przez cień padający z daleka, musiały dopełnić universum katedry.

Codziennie przy ołtarzu kapłan, wznosząc kielich, mówił, wówczas jak dziś: „Pro nostra et totius mundi salute" (za nasze i całego świata zbawienie). Te słowa są najpełniejszym

może wyrazem ducha uniwersalizmu, którego wcieleniem są gotyckie katedry.

Ten sam duch ożywia również te katedry myśli, jakimi są summy scholastyczne XIII wieku, nade wszystko dwie „Summy" św. Tomasza z Akwinu.

Universum jest harmonią. Człowiek, mikrokosmos, jest nią również, gdy rozwija się we właściwym sobie kierunku, t. j. gdy Łaska uzupełnia te struny jego natury, które stargał grzech pierworodny. Jego ciało, twór doskonały, jest stworzone dla szczęścia „rozumnego zwierzęcia". Wszystkie siły natury — tu Średniowiecze jest w przeciwieństwie do stoików, a w zgodzie z Arystotelesem — mogą i powinny być rozwijane i doskonalone zgodnie ze swym celem. Natura — nie znajdują słów myśliciele i święci Średniowiecza, gdy opiewają jej harmonię i doskonałość. Wszystkie jej aspiracje mogą być i będą kiedyś spełnione: pragnienie szczęścia, miłości, wiedzy, radości, swobody, chwały. Ale uniwersalizm średniowieczny znajdował miejsce i dla tego intruza życia, od którego odwracał się świat starożytny: cierpienia — nędzy, śmierci. W St. Chapelle paryskiej rozradowane anioły unoszą koronę cierniową Męki. W Bourges purpurowy witraż Ukrzyżowania wydaje się wizją triumfu. Pełne Średniowiecze, mniej wrażliwe uczuciowo, mniej przywiązane do obrazu cierpień fizycznych Chrystusa i świętych, widzi w nich dostojeństwo moralne i skarb odkupienia.

Zwłaszcza XIII wiek w swych naczelnych dążeniach jest wiekiem prawdziwego uniwersalizmu. Zakony żebracze mieszają się w tłum świecki, rozumieją jego słabości, uczucia, dążenia — starają się być tym „kwasem" ewangelicznym, podnoszącym całą dzieżę ciasta. Św. Franciszek ogarnął miłością całą naturę, odnowił pobożność przez dziecięcy i prosty stosunek do Boga. Filozofia i sztuka również swoją franciszkańską ścieżką postąpiły ku harmonijnemu obrazowi świata.

Optymizm, pochwała natury, dążenie do pełni rozwoju ludzkiego — jakto? A nielitościwa asceza? A słynna średniowieczna abnegacja, pogarda dla doczesności?... Wiele w tym tradycyjnym obrazie Średniowiecza przesądów i złudzeń (niezrozumienie np. co właściwie oznacza słowo „asceza" i jaki jest jej cel) — niemało też tego szkodliwego podręcznikowego upraszczania, które za wszelką cenę stara się przeciwstawiać sobie poszczególne epoki. Niemniej jednak trzeba powiedzieć, że światopogląd tomistyczny był tym szczytem, na który myśl

średniowieczna wdarła się po długich wiekach wysiłków, tarć, wahań. Że wczesne zwłaszcza Średniowiecze, żyjące jeszcze pod wrażeniem katastrofy starego świata, patrzy na życie z nieufnością, a na dobra, które przynosi, tak nietrwałe, z pogardą. Kierunek filozofii zapoczątkowany przez św. Augustyna skłonny był za Platonem doczesność uważać tylko za blady cień doskonalszego świata. Wreszcie literatura ascetyczna Średniowiecza, zwłaszcza o ile wychodziła z klasztorów, podkreślała zawsze dążenia i pierwiastki nadnaturalne i potępiała „świat". I to jednak było bardzo dalekie od stanowiska np. albigensów, lub innych tego typu sekt średniowiecznych. Dla albigensów, idących tu śladem odwiecznych wierzeń azjatyckich, zło było potęgą pozytywną, nie tylko negacją — i to potęgą równorzędną dobru, a na ziemi mającą przewagę. Ciało i świat widomy były dziełem szatana. Dobra ziemskie czymś złym samym w sobie. Kościół potępił tego rodzaju herezje w imię prymatu dobra, dostojeństwa natury, równowagi i pełni życia ludzkiego — w imię uniwersalizmu, czyli postawienia każdej rzeczy w świecie na właściwym jej miejscu w wielkiej hierarchii dobra.

Nim przejdziemy do schyłku Średniowiecza, wieku XIV i XV, których obraz, najlepiej stosunkowo znany czasom późniejszym, wpłynął na spaczenie pojęć (np. romantyków) o całym Średniowieczu — podkreślić trzeba jeszcze drugi obok uniwersalizmu rys naczelny ideałów kulturalnych Średniowiecza. Chcę mówić o kulturze osobistej, „personalistycznej", by posłużyć się tak dziś często powracającym terminem. Miewano za złe myślicielom tej epoki, że na naukę patrzyli przede wszystkim jako na środek udoskonalenia, podniesienia wewnętrznego jednostki. „Nie ma na świecie lepszej uczoności — niż potrafić dobrze żyć i dobrze umierać" — wołał kaznodzieja XIII-wieczny. Również w sztuce widzieli szczebel podnoszący dusze do Prawdy nadzmysłowej. Ostatecznym celem działalności ludzkiej było w pojęciu Średniowiecza stworzenie takich warunków współżycia, w których jednostka mogłaby osiągnąć swój cel ostateczny. Ten najwyższy ideał był chrześcijański, a więc ogólnoludzki. Każdy jednak stan miał wzory bliższe sobie ukazane do naśladowania: w legendach świętych, w pieśniach rycerskich, czy w regułach cechowych. Czy to wśród rycerstwa, czy w miastach jednako nazywano „prawym mężem" tego, który w danych sobie warunkach życia potrafił

zdobyć w wysokim stopniu sprawiedliwość, roztropność, wstrzemięźliwość i męstwo.

I wśród wielkich osiągnięć Średniowiecza najtrwalej może wycisnęły się w pamięci potomnych — arcydzieła charakteru i czynów. Bo też znaczone niewątpliwymi dokumentami na kartach historii dzieje skromnego syna kupieckiego z Assyżu, czy wieśniaczki z Domrémy są bardziej niezwykłe, fantastyczne i wzniosłe niż „Pieśń o Rolandzie", czy „Poszukiwanie świętego Graala".

By nie ograniczać się do świętych: opat Suger w XII wieku. Życiorys jego znany jest na podstawie „murowanych", niepodejrzanych przekazów. Syn chłopski, kolegujący w szkole klasztornej z królewiczem Francji, przyszłym Ludwikiem VI. Jego zdolności wynoszą go na stanowisko opata St. Denis, tam ten miłośnik i mecenas na miarę renesansową funduje pierwszy wspaniały kościół w stylu gotyckim, w czym go naśladuje cały zastęp biskupów, których 140 zjechało się na poświęcenie bazyliki. Teologiczna treść rzeźb portalu, symboliczna treść witraży jest jego własnego pomysłu. Pisze wiersze łacińskie, skupuje bizantyńskie dzieła sztuki. Podczas krucjaty jest regentem królestwa. On pierwszy prowadzi do boju przeciw najeźdźcy rycerstwo Francji pod znakiem „Oriflammy" św. Dionizego, która się stała narodowym sztandarem Francji. Jest współzawodnikiem i przyjacielem Bernarda z Clairvaux, pod jego wpływem porzuca okazałość w swoim trybie życia, zamieszkuje małą celę, ozdabiając jednocześnie bez wytchnienia swoją wspaniałą świątynię. Polityk, wojownik, miłośnik sztuki, jest jednocześnie „przyjacielem Boga", jak mówiono w Średniowieczu. Oto jeden z mnogich dziesiątków... Ale ogół? Co powiedzieć o ogóle społeczeństwa średniowiecznego, czy z równym zapałem biegło ono ku swoim wysokim ideałom? Oczywiście: nie. Jednym z błędnych pojęć o Średniowieczu (a to błąd między innymi i pozytywistów) było wyobrażanie sobie średniowiecznego społeczeństwa jako jednolitego bloku w służbie wybranych ideałów. Dopiero gdy te „ideały się przeżyły" — ludzkość zniechęcona poszukała sobie innych... Ogół społeczeństwa nigdy do tych ideałów nie dorastał. Długie wieki anarchii, atawizm barbarzyńskich przodków, wady ustroju społeczno-politycznego — obok tak bardzo opornych na ulepszenia właściwości natury ludzkiej — to wszystko tłumaczy nam ten wcale nie wysoki poziom moralny, jaki stwierdzamy u ogromnej większości średniowiecznego rycerstwa, wielkiej

części duchowieństwa, masy ludu, szczególnie wiejskiego. Gdy zabrakło bojowników naprawy, gdy choć w jednym pokoleniu nie stało „kwasu" czy „soli" — społeczeństwo odpadało głębiej jeszcze od wysokich wzorów, a jednostki chciwe doskonałości szukały jej nieraz na wątpliwych ścieżkach. Budowa uniwersalizmu musi być zawsze zaczynana na nowo.

III.

W wieku XIV na Francję, kolebkę i serce kultury średniowiecznej, spadły straszliwe klęski: wojny stuletniej i „czarnej śmierci", które wytraciły blisko jedną trzecią ludności zachodniej i środkowej Europy. Papiestwo zachwiało się w swej potędze i powadze — to epoka „niewoli awiniońskiej". Anarchia feudalna w całym szeregu krajów odżyła z nową mocą. Kultura średniowieczna jest w pełni żywotna po triumfach XIII wieku, ale najpierw zmienia swe oblicze, zaciemnia się, nabiera rysów tragicznych — potem stopniowo zaczynają słabnąć niektóre jej podstawy. Wieki XIV i XV to wieki dalszego panowania gotyku, który doszedłszy do szczytu swego technicznego rozwoju, kwitnie teraz coraz bujniejszymi ozdobami (gotyk tej epoki o nowej, charakterystycznej, falującej linii, otrzymał nazwę „płomienistego"). Rzeźba przy wielkiej doskonałości technicznej i coraz bardziej zaakcentowanym, nieraz aż brutalnym realizmie, zatraca swój majestatyczny spokój i pogodę. Cierpienie — obrazy męki — przeważają w niej. Dawna, pogodna i wspaniała koncepcja grobowca ustępuje ponuremu odtwarzaniu rozkładającego się trupa, czy szkieletu (te dwa motywy będą powracały stale w epoce Renesansu, a drugi i w Baroku). „Taniec śmierci" w plastyce i w literaturze jest wykwitem tych czasów klęsk i zamętu. Wiara, potężna nadal, przypomina się w postaci groźby bliskiego końca lub w postaci bolesnego wyrzutu: w „Pietach", „Złożeniach do Grobu", „Ukrzyżowaniach" o niezrównanej potędze wyrazu. Rzeźba czerpie swój realizm i swoje motywy z nowego źródła natchnień, jakim stały się w XIV wieku misteria religijne. Teatr religijny, powstały w wieku XIII, dopiero pod wpływem franciszkanów stał się potęgą, ukochaniem ludności miejskiej i najpopularniejszą formą sztuki w późnym Średniowieczu. Z niego to narodził się teatr nowoczesny. Na ogół jednak prawdziwe natchnienie rzadko dopisywało twórcom misteriów. Tworzono

zbyt szybko, zbyt obficie. Grano wyłącznie na uczuciach widzów, nie przemawiając do ich umysłu.

W XIV i XV wieku rozwija się bujnie mistyka, której najwspanialszym tworem jest „Naśladowanie Chrystusa". Ale między duszami obcującymi poufale z Bogiem a ogółem — coraz większa jest przepaść. Pękają z trudem zaciągane węzły uniwersalizmu. Duchy reformatorskie nie znajdują już wśród królów i możnych tego posłuchu, co niegdyś Bernard, a po nim Katarzyna Sieneńska. Nie św. Ludwik, czy Ferdynand Kastylijski, czy Edward I angielski jest typowym władcą późnego Średniowiecza, ale ci pyszni i drapieżni książęta burgundzcy, których wspaniały dwór stał się zwierciadłem obyczajów tej epoki: ich pałace w przebogatym stylu późnogotyckim, ich grobowce, arcydzieła realistycznej rzeźby, z uwiecznionym całym orszakiem sług i powinnych, opłakujących hojnego pana, ich ceremoniał, ich order Złotego Runa, ich turnieje (ten szał turniejów, z którego tak długo nie mogło wytrzeźwieć podupadłe, niepomne swych praw i wzorów rycerstwo), poeci nadworni, głoszący ich chwałę, ich polityka bez skrupułów — to wszystko nadawało ton epoce. Karol Zuchwały, indywidualista rozkochany w sławie, był — jak słusznie zauważa historyk późnego Średniowiecza, Huizinga — rodzonym bratem kondotierów włoskich, tylko w ramie późnogotyckiej, gdy tamci występowali już w antycznych zbrojach i opiewani byli przez humanistów.

Filozofia scholastyczna ustępowała z placu. Narzędzie jej, dialektyka, zaczęło pracować w próżni. Erudycja dla erudycji, tak obca pełnemu Średniowieczu, zastąpiła dawne rzetelne poszukiwanie mądrości i prawdy. Taka scholastyka stała się przedmiotem odrazy dla samodzielnych i twórczych umysłów — zbliżał się moment, kiedy wspólna anatema miała objąć wraz z lichymi epigonami wielkich mistrzów scholastyki.

Kultura średniowieczna XV wieku okazywała jednak swą żywotność nie tylko w obfitej produkcji filozoficznej i literackiej, ale wydając nowe odgałęzienia pełne wigoru i zapowiedzi na przyszłość: malarstwo „prymitywów" flamandzkich, niemieckich i francuskich (wynalazek farby olejnej) jest w pełni z ducha Średniowiecza. Z pogromu filozofii ocalały świetne początki nauk szczegółowych. Wiek XV to zwłaszcza dla nauk ścisłych epoka nadzwyczajnego postępu, który wiek XVI będzie tylko kontynuować. Wreszcie cała żywotność ideałów

moralnych Średniowiecza świeci nieporównanym blaskiem w pastuszce lotaryńskiej, bohaterce Orleanu.

Ale oto zbliża się chwila, kiedy wyprawy francuskie, niemieckie i hiszpańskie do Włoch naraz odsłonią światu wspaniały dorobek ostatnich dwóch wieków w Italii, jej nowe oblicze, tak pełne powabu dla znużonych, skołatanych późnogotyckich społeczności. Humanizm i Renesans to przede wszystkim gwałtowne, radykalne odebranie prymatu kulturalnego Francji i jej aneksom, jak Burgundia, na rzecz Italii, w której był on od dawna powoli kształtującą się z pierwocin antycznych, średniowiecznych i nowo narastających — kulturą narodową. Przede wszystkim niebywały zastęp talentów artystycznych, we Florencji w XVI wieku, obok znanych faktów renesansu greczyzny, nawrotu do Platona i innych — ukształtował to oblicze Italii, które olśniło zachodnią i środkową Europę w pierwszej połowie XVI wieku.

Ten mur, który dawniejsi historycy — a najwymowniejszym z nich był Burckhart — widzieli między światem średniowiecznym a światem Odrodzenia, były to przede wszystkim... Alpy, oddzielające Italię od Francji i Niemiec. Włoski Renesans przesiąknięty był pierwiastkami włoskiego Średniowiecza. Próbowano cofnąć początek epoki Odrodzenia aż do św. Franciszka, jak próbowano zaanektować dla humanizmu największego twórcę Średniowiecza, Dantego. Nieskończone dyskusje nad rozgraniczeniem chronologicznym Średniowiecza i Renesansu (w ogóle bez rozróżnienia krajów) dowodzą, że gwałtowny przeskok między tymi epokami nie istniał. Niektórzy współcześni badacze posuwają się tak daleko, że nazywają Renesans po prostu „kwitnącą gałęzią na drzewie Średniowiecza". Pogląd ten jednak z pewnością nie przyjmie się w całej rozciągłości. Średniowiecze — to nie może ulegać wątpliwości — rzuciło fundamenty pod kulturę nowożytną, tworząc komuny miejskie, uniwersytety, języki narodowe, przyswajając sobie filozofię i prawo starożytne. Ale równocześnie miało swoje ideały, swoje rysy charakterystyczne, swoje własne oblicze, których nie odnajdziemy w epokach późniejszych. I ludzie XVI wieku nie byli zupełnie w błędzie, głosząc, że przepaść cała dzieli ich od pokolenia dziadów.

Zwróćmy raz jeszcze oczy ku pełni Średniowiecza. Miał ten wspaniały XIII wiek w swej pracy niedostatki płynące czy to z młodości, niedojrzałości cywilizacji, która nie czyni skoków, potrzebuje wieków na wytworzenie sprawnych, uległych

myśli form języka, na przełamanie pewnych nawyków niewyrobionego umysłu — jak zbytnia konkretyzacja i przywiązanie do symbolu, niedorozwój krytyki — nade wszysko na wytworzenie sprawiedliwszych, dogodniejszych dla ludzi form społecznego współżycia, które mogłyby się stać podłożem trwałej, żywotnej i powszechnej kultury. Miał i te, które wynikały z gorączki twórczej, jaka ogarnęła podówczas umysły i, odrywając je od cierpliwej lecz powolnej pracy analitycznej XII wieku, tego „zapracowanego stulecia", które pewni uczeni stawiają nawet wyżej niż XIII — pchała do syntez nieraz pośpiesznych, zbyt śmiałych, dowolnych w założeniu lub niewykończonych w szczegółach. Ten pewnego rodzaju maksymalizm kulturalny XIII wieku nie był łatwym i lekkim dziedzictwem dla stuleci następnych.

Nasuwa się tu raz jeszcze porównanie do katedry: pokolenia pełnego Średniowiecza budowały olbrzymi gmach w gorączkowym, entuzjastycznym wysiłku, ale nie wszystkie części tego gmachu wzniesione były z materiałów jednakowej wartości, wkrótce niektóre zagroziły ruiną. A następne pokolenia nie zdołały zastąpić ich trwalszymi. Zwietrzałe części gotyckiego gmachu, waląc się łatwo pod ciosami przybyszów z Italii, pociągnęły w ruinę najwspanialsze nawet ideały i zdobycze ducha ludzkiego w epoce jednego z wielkich jego renesansów w XII i XIII wieku.

Na zakończenie przytoczę zdanie znakomitego historyka angielskiego Harrisona, pozytywisty ze szkoły Comte'a, jednego z tych „wielkich wiktorian", którymi chlubiła się nauka u schyłku ubiegłego wieku. Pisze on w „Meaning of history" („Sens historii"):

„Owo wielkie stulecie (XIII) — ostatnie prawdziwego Średniowiecza — posiada szczególny charakter, który je czyni trwale i porywająco ciekawym. Dostrzegamy w nim harmonię władz, powszechność uzdolnień, uniesienie, nieugaszoną ambicję, dufność, jakiej nie znajdziemy już więcej w późniejszych stuleciach, przynajmniej w tym stopniu rozpowszechnienia i trwałości.

„Na początku XIII wieku chrześcijaństwo jako całość było zjednoczone głęboką wiarą w obrębie jednej religii. Pokazali się w wieku poprzednim nauczyciele nowych doktryn, jak Abelard, Gilbert de la Porée, Arnold z Brescii i inni, ale ich nowe idee nie przeniknęły w masę ludu. Jako całość miało jeszcze chrześcijaństwo na początku wieku niezaprzeczony i niewat-

pliwy zasób wiary wolnej od schizmy, herezji, wątpliwości i sekt. I ta wiara wciąż jeszcze wystarczała, by natchnąć najgłębszą myśl, najwznioślejszą poezję, najrozleglejszą kulturę, najswobodniejszą sztukę tego wieku; mężów stanu napełniała poczuciem odpowiedzialności, badaczy entuzjazmem i jednoczyła społeczeństwo wokół wspólnych przedmiotów czci. Wiązała ludzi od Hebrydów po wschodnie wybrzeże Śródziemnego Morza, od Atlantyku po Bałtyk, tak jak europejczycy nigdy jeszcze nie byli związani. Wielcy myśliciele, jak Albert z Kolonii i Tomasz z Akwinu, w niej znajdowali podnietę do medytacji. Potężni poeci, jak Dante, nie pojmowali innej poezji, jak na niej ugruntowaną i nią przesiąkniętą; twórczy artyści, jak Giotto, znaleźli w niej wiecznie żywą krynicę piękna. Wielkie katedry wcielały ją w setne formy chwały i potęgi. Dla męża stanu, artysty, poety, myśliciela, żołnierza, robotnika, zwierzchnika czy podwładnego — była ona zarazem natchnieniem i narzędziem. Ta jedność wiary istniała wprawdzie od pięciu, sześciu wieków w znacznej części Europy, ale nigdy przed XIII wiekiem nie współistniała z tak wyostrzoną energią intelektualną, z taką potęgą myśli filozoficznej, z tak swobodną i wspaniałą sztuką, a tak rozwiniętym rzemiosłem, kulturą, dobrobytem i z tak bogatym rozwojem organizacji obywatelskiej. Ten wiek XIII to ostatni w historii rodzaju ludzkiego w Europie, w którym wysoka i złożona cywilizacja przeniknięta była jednolitą i niezachwianą wiarą.

„Wiek XIII nie był epoką o jednym tylko rysie wyróżniającym. Nie był w niczym jednostronny, w niczym dysharmonijny... Nie może być nazwany wiekiem materialnego postępu, wiekiem pobożności, wiekiem polityki czy poezji w jakimś stopniu szczególnym. Był na równi poetyczny, polityczny, przemysłowy, artystyczny, praktyczny, intelektualny i religijny. — A wszystkie te wartości kształtowały harmonijnie jednolitą koncepcję życia.

Jedna połowa świata nie zajmowała się ośmieszaniem lub zwalczaniem tego, co robi druga połowa.. Ludzie tak do gruntu odmienni, jakimi byli Stefan Langhton, św. Franciszek, Tomasz z Akwinu, Roger Bacon, Dante, Giotto, św. Ludwik, Edward I — wszyscy do głębi akceptowali wspólny system pojęć, zarówno w zastosowaniu do spraw umysłowych, jak i moralnych obowiązków zewnętrznych i wewnętrznych, tak do publicznego jak i prywatnego życia — i mogli wszyscy w pełni tacy, jacy byli,

pracować wspólnie nad tym samym zadaniem. Wątpliwe, czy to się kiedykolwiek później zdarzyło w Europie".

*

Szkic powyższy jest częścią wstępu do przygotowanej przeze mnie antologii p. t. „Kultura średniowieczna w tekstach". Cel jego jest więc informacyjny, i to w skromnym zakresie. Chodziło o udostępnienie polskim czytelnikom tych poglądów na pewne wartości kultury średniowiecznej, do których od dawna doszła nauka zachodnia, ale które w Polsce, pozbawionej „własnego" Średniowiecza, nie zdobyły sobie jeszcze dotąd w pełni obywatelstwa.

Szkic ten oczywiście nie rości sobie pretensji do wyczerpania, choćby w zarysie, przedmiotu. Nie ma też na celu propagowania jakiegoś antyhistorycznego „nawrotu", czy wzorowania się mechanicznego na Średniowieczu.

Jeśli takie podejrzenie mógłby nasunąć brzmiący w nim tu i ówdzie akcent entuzjazmu, to winę ponosi epoka entuzjastyczna, jaką był XII i XIII wiek, a także czas, w jakim szkic powyższy został napisany, między pierwszymi a ostatnimi rozdziałami powieści o katedrze w Beauvais, którą budując, musiałam współżyć z jej budowniczymi.

Hanna Malewska.

Ks. WINCENTY GRANAT

O NOWE SPOJRZENIE NA TOMIZM

„Altissimo poeta", dając nam w Boskiej Komedii obraz żywego średniowiecznego człowieka, wplątanego w chaos ludzkich spraw, a jednak wierzącego w boski ostateczny ład świata, — odczuł intuicją artysty i zrozumiał, kto jest najdoskonalszym wyrazicielem myślowego ładu. Kiedy Dante Alighieri wędruje po raju — królestwie prawdy i miłości — ma za przewodnika św. Tomasza z Akwinu, który wskazuje poecie tych, co byli wielcy miłością prawdy. Geniusz rozumu i geniusz wyobraźni stoją blisko siebie, skupiając jak w soczewce skondensowane promienie średniowiecznej kultury. I jeden i drugi budują doskonały gmach myśli i wyobraźni, i pragną w nim pomieścić rzeczy boskie i ludzkie, łaskę i naturę, świat ziemski i pozaziemski, Boga i człowieka, anioła i szatana. Obaj narzucają wizję świata z niezwykłą mocą przekonania i gorącym umiłowaniem prawdy: jeden czarem bujnej, lotnej i bogatej wyobraźni, drugi prostotą i głębią odważnej syntezy myślowej. Obaj idą ku szczytom hierarchicznej, teocentrycznej, jednolitej, aczkolwiek w szczegółach zróżniczkowanej kultury średniowiecza.

Na twory geniuszu można patrzeć okiem czasów ubiegłych, co jest historycznie słuszne, nie ma jednak wartości użytkowej — i okiem współczesnym, które będzie umiało odróżnić w zmiennych formach wartości trwałe. Akwinata wskazując Dantemu źródło prawdy, tak przemawia:

Jak się od jego zapalam promienia
Tak też w przedwieczne wpatrując się światło
Przyczynę myśli twoich rozpoznaję.

Chociaż zdania powyższe odnoszą się do widzenia Boga w niebie, mimo to są wyrazem przekonania poety, że geniusz Tomasza jest zapalony z boskiego promienia i dlatego Dante poddaje się jego kierownictwu:

Wątpisz i pragniesz aby słowa moje
.....
Tak ci wyłożył jasno i obszernie
By się zniżyły do pojęcia twego,
Ale tu dobrze rozróżniać należy.

Dobrze rozróżniać należy między Tomaszem umarłym a Tomaszem żywym, między formą a treścią, między treścią przebrzmiałą i aktualną, aby nie zatrzymać w rozwoju myśli twórczej, aby nie zniszczyć tomizmu, jak Doctor communis nie uśmiercił augustianizmu.

I.

Pierwsze spojrzenie na tomizm należy do historii filozofii; było ono u wielu pełne uwielbienia, chociaż siła tradycji augustiańskiej powodowała sprzeciwy i zaostrzała krytycyzm w stosunku do Akwinaty — nowatora. Posłuchajmy najpierw głosu entuzjazmu: współczesny Tomaszowi Wilhelm de Focco oddaje mu najwyższe pochwały: „Gdy Tomasz otrzymał stopień bakałarza i zaczął przy wykładach podawać, co długo w milczeniu ukrywał, Bóg dał mu tak wielką wiedzę, że wszystkich nauczycieli, zdawało się, przewyższał, a jasnością swej nauki więcej od innych wzywał słuchaczy do miłości wiedzy. Nowe bowiem kwestie poruszał, podając przy tym nowe argumenty i sposób wyjaśniania".

Sława towarzyszy wielkiemu dominikaninowi w ciągu całego życia, mimo niezwykłości jego nauki i walki z tradycyjnym augustianizmem, którym żywił się Kościół przez setki lat. — Sprzeciwy przychodzą i ze strony skrajnych ideowych przeciwników, jak Sigerus de Brabantia, i ze strony nawet współbraci zakonnych, co gorszyli się odrzuceniem przez Tomasza teorii bezpośredniego Bożego oddziaływania na umysł przy poznaniu prawdy (illuminizm), lub nie mieli ochoty przyjąć nowego tłumaczenia jedności ludzkiej natury i uznania wpływu materii na ducha.

W trzy lata po śmierci Tomasza przychodzi potępienie niektórych jego poglądów (w r. 1277) przez biskupa paryskiego Stefana Tempier i przez arcybiskupa Canterbury Roberta Kild-

warby (głównie odrzucano jedność formy w człowieku i zasadę indywidualizowania ludzkiej duszy przez konkretną materię). Jan Peckham, następca Roberta, w jednym ze swoich listów do biskupa z Lincoln zarzuca Tomaszowi nowatorstwo, a zachęca do przyjmowania nauk Aleksandra z Hales, Bonawentury a przede wszystkim św. Augustyna, gdyż „inne poglądy" przynoszą z sobą niepotrzebne kłótnie — „niech P. Bóg na to wejrzy i poprawi".

Już za życia Tomasza pojawi się sporo pism zwalczających jego tezy, wzmoże się walka po jego śmierci i po odrzuceniu niektórych poglądów tomistycznych przez autorytet kościelny. W r. 1282 wszystkie prowincje franciszkańskie otrzymują nakaz, aby nie rozpowszechniać Summy teologicznej św. Tomasza — można ją tylko podawać do czytania osobom wybitnie inteligentnym i to z dokładnymi uwagami Wilhelma de la Mare, który napisał Correctorium fratris Thomae (Poprawa brata Tomasza), gdzie potępił 117 tez wyjętych z dzieł Tomasza. Walkę z tomizmem na wielką skalę prowadzi Jan Duns Scotus († 1303) najsubtelniejszy i najbardziej analityczno-krytyczny umysł średniowiecza; prowadzi ją Henryk z Gandawy, gorący zwolennik augustianizmu, prowadzi wielu pomniejszych; mimo to wielki autorytet Tomasza zaczyna zwyciężać najpierw w zakonie dominikańskim, gdzie w początkach XIV wieku nauka Tomasza jest uważana za „zdrową i powszechną", a kapituła zebrana w Metz postanawia, że każdy dominikanin, chcący uzyskać stopnie naukowe, musi studiować dzieła brata Tomasza. Uznanie i upowszechnienie naukowej powagi brata Tomasza zostało umocnione przez jego kanonizację dokonaną w r. 1323, chociaż tomizm ani w wieku XIV ani w XV nie zdobył nigdy charakteru wyłącznego, zbyt bowiem silny był wpływ augustianizmu i woluntaryzmu Jana Duns Scota.

Koniec w. XIV i w. XV widzi filozofię scholastyczną, grzęznącą w sprawach osobistych, międzyszkolnych i zawiłych subtelnościach słowno-gramatycznych przy jednoczesnym pojawieniu się tendencji pozytywistycznych w nominalizmie, ograniczających ponad miarę teren filozofii z podważaniem nawet wartości ludzkiego poznania.

II.

Nowe, drugie spojrzenie na Tomasza i rosnąca fala entuzjazmu powstaje przy końcu wieku XV i trwa przez cały w. XVI, łącząc się z odrodzeniem i zaktywizowaniem katolicyzmu. —

Wielcy przedtrydenccy komentatorowie dzieł św. Tomasza: Franciszek Sylwester z Ferrary († 1528) i Tomasz Kajetan de Vio († 1534) przyczynili się walnie do odświeżenia chrześcijańskiej filozofii w duchu tomizmu. W wieku XVI uniwersytety w Salamance, w Alcala, w Coimbra biorą za podstawę wykładów i studiów teksty św. Tomasza; pojawiają się dalsze wyjaśnienia Summy teologicznej Akwinaty (Dominik Baunez, Bartłomiej de Medina, Jan od św. Tomasza).

Na soborze Trydenckim nauka św. Tomasza cieszy się olbrzymim autorytetem, a w r. 1567-ym Pius V stawia św. Tomasza obok wielkich Ojców Kościoła jako piątego przy Augustynie, Hieronimie, Ambrożym i Grzegorzu Wielkim. Młody zakon Towarzystwa Jezusowego szuka również natchnienia w św. Tomaszu i zachęca, aby w kolegiach zakonnych wykładano jego naukę. Wielki metafizyk i teolog Franciszek Suarez (1548—1617), różniący się, co prawda, w kilku punktach od poglądów św. Tomasza, często powołuje się na jego autorytet i stara się tomizm uwspółcześnić i przystosować do innych wartości życia (np. w cennym traktacie „O prawach").

Niejeden jeszcze komentarz do dzieł św. Tomasza ukaże się w wieku XVII, znajdą się tomistyczni filozofowie układający podręcznikowe kursy, ogólnie jednak można o nich powiedzieć, że bronią się oni przed świeżym dopływem prądów myślowych i kurczowo trzymając się poglądów przyrodniczych Arystotelesa i Ptolomeusza, przyczyniają się w niemałym stopniu do potępienia dzieł wielkiego Galileo Galilei i do wzięcia na indeks Kopernika — *De revolutionibus orbium celestium.*

Po zjawieniu się nowej filozofii Kartezjusza wielu katolików nie może uchronić się przed jej przyjęciem; a przy braku mocniejszych podstaw myślowych spotkamy się w obozie katolickim z błędami fideizmu (Huet), intuicjonizmu i okazjonalizmu (Malebranche). W wieku XVIII uzyska wśród pisarzy katolickich zwolenników i racjonalista Wollf, i agnostyk Kant. Chwiejność i zmienność systemów filozoficznych popchnie katolickich myślicieli na płytkie wody fideizmu i tradycjonalizmu (de Bonald, de la Mennais, Bonetty Ventura); próba szukania mocniejszego oparcia dla religii da w rezultacie ontologizm (Gioberti) lub semi-racjonalizm (Günlher, Trohschammer) — wszystko to razem świadczy o braku wytkniętego kierunku myślowego i o chaotycznych próbach szukania zgody między tradycją a współczesnością.

Nowe, już trzecie spojrzenie na Tomasza z Akwinu i powrotna fala entuzjazmu dla wielkiego syntetyka katolickiej myśli rozpoczyna się z wydaniem przez Leona XIII encykliki *Aeterni Patris*, która stawia św. Tomasza na czele wielkich scholastyków średniowiecza, nakazuje krytyczne wydanie dzieł Powszechnego Doktora i poleca trzymać się w studium jego metody. W uniwersytetach katolickich i w studiach zakonnych szeroko otworzą się bramy dla tomizmu; obok historycznych prac nad filozofią i teologią scholastyczną (Grabmann, Ehrle, Baumgartner, Mandonnet, K. Michalski i inni) pojawią się systematyczne opracowania już to całości filozofii scholastycznej w podręcznikowych skrótach, już to poszczególnych kwestii. Nowoutworzone studium filozofii scholastycznej w Lowanium, wprowadzenie tomizmu na starym rzymskim uniwersytecie Gregorianum, powstanie powszechnego studium dominikańskiego (Collegium Angelicum) i utworzenie Akademii św. Tomasza w Rzymie, wydawanie całego szeregu periodyków poświęconych tomizmowi, są to oznaki ożywczego tchnienia wielkości Tomasza z Akwinu. Nazwiska Merciera, de Wulfa, Nysa, Pescha, Cathreina, Gilleta, Gilsona, Sertillanges'a, Maritaina, Hugona Garrigou-Lagrange'a, Rencera, de Mandato, Billota, Boyera, Gredta, u nas Gabryla, Weissa, Morawskiego Mariana, Woronieckiego stanowią malutką cząstkę tych, co oddają hołd tomizmowi i próbują go zbliżyć do umysłowości współczesnej*).

W r. 1914 Kongregacja studiów aprobuje jako normę obiektywną dla fakultetów filozofii i teologii katolickiej 24 t. zw. tezy, stanowiące zrąb tomizmu, a w nowym kodeksie prawa kanonicznego (z 1917 r.) istnieje kanon 1366 § 2, który poleca, aby we wszystkch zakładach wychowawczych katolickiego kleru studia filozofii i teologii były prowadzone „w myśl zasad, treści i metody Doktora Anielskiego". W r. 1923 wychodzi nowa pochwalna dla poglądów Tomasza z Akwinu encyklika „Studiorum ducem", jesteśmy więc na szczytach wyjątkowych pochwał w stosunku do Doktora Anielskiego, który pozornie usuwa w cień poglądy innych filozofów i teologów z obozu katolickiego i jakby przysłania horyzonty dalszego rozwoju katolickiej myśli. Kościół jednak nie chce mumii, ale Tomasza

*) System tomizmu w zarysie podaje ostatnio w języku polskim prace ks. Fr. Kwiatkowskiego T. J. p. t. „Filozofia Wieczysta", 3 tomy — Kraków — 1947 r.

żywego i wyraźnie broni się przed skostnieniem. Można to było już wyczytać w encyklice „Aeterni Patris", zaznacza to i encyklika „Studiorum ducem" w następujących słowach: „Nie trzeba, aby jedni od drugich więcej wymagali, niż wymaga Kościół, który jest nauczycielem i matką wszystkich; w tych rzeczach, w których wybitni uczeni katoliccy mają przeciwne zdania, nie można nikomu bronić, aby szedł za poglądem, jaki się wydaje prawdopodobniejszy" *). Kościół następnie pozwala, aby obecnie w szkołach zakonnych franciszkańskich studium filozofii i teologii odbywało się w myśl zasad Duns Scota, który przecież w tylu punktach różni się od Akwinaty, co znowu dowodzi, że nikt nie powinien usuwać w cień innych systemów katolickich.

III.

Studium nad historią tomizmu wysuwa sporą ilość pytań; oto niektóre z nich: dlaczego filozofia scholastyczna (a więc i tomizm) ugrzęzła przy końcu wieku XIV w formalizmie i stała się tak obcą i śmieszną dla humanistów, ale dlaczego znowu odrodzenie Kościoła w wieku XVI wiąże się z postacią Thomas redivivus? Co za powód, że odnowiony tomizm schodzi już koło połowy wieku XVII na mniej więcej 200 lat z pola świadomości wykształconego Europejczyka i błąka się gdzieś z łaski na peryferiach kultury w jakichś zmurszałych zakonnych szkołach? Postawmy i dalsze przeciwne pytanie: jakie to siły immanentne wiążą odświeżony katolicyzm w. XIX i XX z tomizmem? Wszystkie powyższe pytania związane są z realną obawą, czy aby będziemy umieli spojrzeć na tomizm i nie zastygniemy w bezruchu jak w w. XIV i XVII? Czy jesteśmy przygotowani, aby spojrzeć na tomizm po raz czwarty? W jaki sposób nauczyć współczesnego człowieka patrzeć na tomizm nowocześnie; jak ożywić stare formuły, by nie stały się zabytkiem muzealnym?

Stosunek do tomizmu katolickiego Kościoła i tylu wybitnych umysłowości w ciągu wielu setek lat, fakt sił odrodzeńczych, tkwiących w systemie średniowiecznego nauczyciela świadczą aż nadto dobitnie, że tomizm zawiera w sobie coś niezwykłego, że ma przecudowne zrozumienie ducha katolickiego i tajemnicy bytu — i że jest obdarzony dziwną, jakby wiekuistą trwa-

*) Enc. Studiorum ducem — A. Ap. S. r. 1923 p. 324.

łością. W ciągu blisko dwu tysięcy lat istnienia Kościoła nie pozostała wspanialsza od tomistycznej myślowa synteza katolicyzmu, a gmach wzniesiony ręką św. Tomasza zachwyca solidnością i pięknem struktury, porywa harmonią wiedzy i wiary: w budowli tomistycznej znajdzie się miejsce dla wszystkich rzeczy boskich i ludzkich, jak w Boskiej Komedii Dantego.

Św. Tomasz z Akwinu jest uniwersalistą, gdyż szuka wszędzie prawdy, i u swoich i u obcych, jest uniwersalistą w poglądzie na człowieka, który jest głęboko wkorzeniony w materię i od niej zależny w całości swej psychiki, a jednocześnie żyje w świecie ducha i ma cel pozaziemski; ceni Doktór Anielski rozum i głosi jego prymat, uznaje jednak wartość woli, temperamentu i ciała, jest więc uniwersalny w patrzeniu na człowieka; jest uniwersalistą, gdyż nie wyklucza z zakresu badania żadnego przedmiotu (przedmiotem myśli w ogóle jest byt), jest uniwersalistą w etyce, nauczając o powszechnym moralnym prawie dla wszystkich ludzi — nic więc dziwnego, że uniwersalny Kościół (dla wszystkich epok i dla całej w przestrzeni ludzkości) kocha tego, co buduje fundament dla katolicyzmu czyli powszechności.

Św. Tomasz jest wielkim realistą i w znaczeniu epistemologicznym, gdyż jest przekonany, że umysł ludzki jest zdolny nawiązać w swych sądach łączność z pozapodmiotowym światem rzeczywistości, jest także realistą, bo nie ma zacieśnionego pojęcia o wieloplaszczyznowym bycie, który nie da się zmieścić w ramach materii, ani też zamknąć w sferze ducha; rozumiemy teraz, dlaczego Kościół, który boi się jak dżumy zamknięcia w sferze podmiotowych doznań, Kościół, który wierzy w istnienie Najdoskonalszego Przedmiotu stwarzającego i materię i ducha, czuje się tak bezpiecznie w tomistycznej syntezie.

Św. Tomasz jest intelektualistą, a kto mówi intelekt, mówi ład, bo rozum celowo układa bujność przejawów życia i wskazuje drogi działalności etycznej; jeśli więc Kościół Katolicki całością swej wewnętrznej budowy kieruje się ku wiecznym celom i życie doczesne rozpatruje teologicznie, jeśli Kościół otworzył — po krótkim sprzeciwie — szeroko podwoje dla intelektualnej kultury helleńskiej i dla ładu prawa rzymskiego — to łatwo już można zauważyć, że tomizm jest wyrazem ducha Kościoła.

Św. Tomasz wykrywa w człowieku ścisły związek ducha i materii, związek, jaki sięga włącznie aż do nadania oblicza indywidualnego ludzkiej duszy; Tomasz uznaje wpływ ciała

(a więc i warunków klimatycznych, gospodarczych, biologiczno-dziedzicznych) na charakter człowieka, podkreślając jednocześnie wpływ ducha na psychikę zmysłową. I to jest zrozumiałe, że taki Kościół, który walczy z pseudomistycyzmem i kwietyzmem, odrywającymi człowieka od realnych ziemskich spraw, że taki Kościół, który ma wielowiekową ambicję kształtować warunki ludzkiego współżycia i ujawnia szczytne zamiary zbawienia człowieka konkretnego danej epoki i warunków kulturowych, odczuwa swoje ideowe podobieństwo z obrazem człowieka naszkicowanym przez Tomasza z Akwinu.

Wartości filozoficzne tomizmu stanowią spory wycinek, lecz nie całość systemu; aby tomizm lepiej poznać, należałoby wniknąć i w metodę, zakres i treść wiedzy teologicznej Tomasza, który będzie umiał ściśle rozgraniczyć pole nauk, pole filozofii i dziedzinę wiedzy opartej głównie na wierze. Intelektualny umiar Tomasza, prostota w rozwiązywaniu teologicznych problemów, a przede wszystkim miłość Chrystusa i Kościoła, spajająca ściśle realny i mistyczny katolicyzm, są zawsze ożywczym prądem i trwałym wkładem w teologiczne nauki.

IV.

Zdawałoby się, że nic łatwiejszego jak przetłumaczyć chociażby Summę teologiczną Tomasza z Akwinu, aby zdynamizować katolicyzm i... rzeczywiście takiej pokusie ulegli niektórzy nawet i w Polsce; kto tłumaczone teksty czytał po polsku, lub francusku, może sobie nawet pomyślał, że mądre i mocno niezrozumiałe, prawdopodobniej jednak albo wcale nie pomyślał, albo osądził, że to nie dla nas — nierozsądny więc entuzjazm osłabił jedynie i przyćmił wielkość Tomasza, odstraszając nawet snobistycznych wielbicieli.

Wielu tomistów poszło drogą systematycznego wykładu tomizmu w komentarzach i w podręcznikowych opracowaniach; zdaje się, że i ta metoda jest niezbyt trwała, chociaż na pozór bezpieczna. Człowiek współczesny, oddychający atmosferą planowania, organizacji i działania zespołowego, ma wprawdzie więcej odczucia dla średniowiecznej kultury od okresu liberalizmu: trapią go w istocie te same zagadnienia organizacji wytwórczości i pracy, a także problemy stosunku jednostki do społeczności i narodu do narodu — pragnie jednak o nich słyszeć w języku swego czasu. Wiele pojęć scholastycznych — o ile nie będą uprzystępnione — nie wykażą głębszej treści;

liczne terminy scholastyczne nie wywołają żadnych skojarzeń i nie pobudzą wyobraźni. Historia poucza nas, że odrodzona scholastyka utrzymawszy kościec katolicyzmu w wieku XVI nie umiała wejść w życie nauki w XVII i XVIII w. i dlatego nastąpiło tak opłakane w skutkach zerwanie między wiedzą doświadczalną, a wiarą. Za mało tomiści wieku XVII-go byli tomistami; nie mogli dostrzec szerokich horyzontów filozofii i teologii Tomasza, i dlatego zaciekle bronili się przed ideami Kopernika i Galileusza. Ach, gdyby pamiętali, co Tomasz napisał o hipotezie Ptolomeusza! Jakże genialne są następujące zdania:

„Chociaż bowiem przy tych założeniach (mowa o systemie Ptolomeusza) można by wyjaśnić zjawiska dotyczące gwiazd, nie wynika jednak, aby te założenia były prawdziwe, ponieważ możliwą jest rzeczą, że w inny sposób, dotychczas dla ludzi niezrozumiały, dałyby się one wyjaśnić". (In l. II-um De coelo et mundo). W Summie teologicznej znajdziemy analogiczną do powyższej treść: Św. Tomasz zastanawiając się nad stosunkiem rozumu do tajemnicy Trójcy św., omawia dwoisty sposób dowodzenia: jeden dedukcyjny i drugi, kiedy to nie uzasadniamy bezpośrednio danego zdania, lecz wykazujemy, że wyniki odpowiadają przyjętej zasadzie. „Na przykład — pisze Tomasz — w astrologii tłumaczy się ruchy odśrodkowe i epicykliczne przez to, że wyjaśnia się ruchy niebieskie tak, jak one są zmysłowo spostrzegalne; nie jest to jednak dostatecznym dowodem, ponieważ zjawiska dałyby się wyjaśnić przy innym możliwym założeniu" (S. th. p. I-a, qu. XXXII, a. 1-us, ad 2-um — łatwo spostrzec, że św. Tomasz ma na uwadze dowód przez redukcję, tak często stosowany w naukach przyrodniczych, które w celu umysłowego ujęcia zjawisk budują teorię o tyle funkcyjnie dobrą, o ile się ona zgadza z faktami dla nas dostępnymi).

Kardynalną zasadą psychologii i epistemologii tomistycznej będzie pogląd, że właściwym przedmiotem ludzkiego umysłu jest świat rzeczy materialnych. Rozum wbrew temu, co twierdził Platon, nie posiada idei wrodzonych, nie szuka wiedzy w kontemplacji istoty duszy, nie otrzymuje pojęć od aniołów, lub też z bezpośredniego widzenia Boga. „Umysł ludzki — powie Tomasz — dopóki jest złączony z ciałem, ma za właściwy swój przedmiot istotę albo naturę materii cielesnej i przez tego rodzaju naturę widzialnych rzeczy wznosi się do jakiegoś poznania rzeczy niewidzialnych" (S. th. qu. 84, a 7-us). Św. To-

masz bardzo mocno dalej podkreśli, że nie możemy mieć poznania o świecie materii bez połączenia umysłowych pojęć z wyobrażeniami o konkretnych indywidualnych przedmiotach, tj. bez wskazania na rzecz ściśle określoną i dostrzegalną zmysłowo — „niemożliwy jest sąd wiedzy przyrodniczej o rzeczach natury bez poznania przedmiotów spostrzeganych zmysłowo" (j. w. a. 8-us) — jak brzmi dosłownie cytat z Summy.

Ponieważ całe nasze poznanie, a więc i metafizyczne, zależy od materiału dostarczonego przez zmysły, więc na zakres, jakość i głębokość owego poznania będą wpływać dane obserwacji i doświadczenia; jesteśmy tu u podstaw głębokiego tomistycznego realizmu. Scholastyk wieku XVII powinien był szeroko otworzyć podwoje gotyckich uniwersytetów i zaprosić świat, który się zjawiał, świat jakże bogaty i zróżniczkowany, a mimo to ustalony w żelaznych prawach i dużo prostszy od zarysów budowli podawanej przez Arystotelesa i Ptolomeusza. Niestety stało się inaczej z dużą szkodą dla Kościoła i filozofii scholastycznej.

Trzecia fala odrodzonego tomizmu winna objąć swoim zasięgiem wszystkie dziedziny życia i uniknąć błędów wieku XVII; nakazem więc chwili jest spojrzeć na tomizm w sposób nowoczesny, to znaczy, że trzeba odrzucić balast pojęć wyraźnie niezgodnych z nauką przyrodniczą, cały dalej szereg tomistycznych tez można ubogacić danymi z historii, socjologii, psychologii empirycznej, nauk przyrodniczych, a nawet systemów filozoficznych, pokrewnych, czy nawet obcych, pewną zaś grupę pojęć wraz z zatrzymaniem ogólnej struktury tomizmu należałoby włączyć w prąd współczesnego życia.

Jeśli dla św. Tomasza nasz umysłowy świat posiada mocne oparcie w świecie materii, a poza tym znikąd (nie mówimy tu o wierze nadprzyrodzonej) nie otrzymujemy materiału poznawczego, to chyba wnioskujemy logicznie, gdy twierdzimy, że im nasze doznania świata będą pełniejsze, im więcej bogactwa zróżniczkowanych, indywidualnych faktów obejmiemy spostrzeżeniem władz zmysłowych, tym liczniejsze i bogatsze otrzymamy pojęcia i teorie. Same co prawda zmysły wiedzy nie dadzą, jednak i umysł bez materiału dostarczonego przez dokładną i drobiazgową analizę nie nawiąże łączności ze światem realnym i swoją pozorną wiedzę oprze na wyobrażeniach naiwnych, przed-naukowych. Od czasów św. Tomasza spojrzenie na świat u człowieka wykształconego uległo dwuetapowej zmianie; przecież kosmologia tomistyczna ze swym miej-

scem właściwym dla ciał, z czterema pierwiastkami Empedoklesa z piątą istotą, istotą gwiazd, już nie odpowiadała klasycznej fizyce Galileusza, Kepplera, Newtona, a od tego czasu jesteśmy świadkami nowej rewolucji (czy może ewolucji) fizycznych pojęć u Plancka (teoria kwantów), Einsteina (teoria względności), Nielsa Bohra (teoria widm, system planetarny atomu, nowy układ pierwiastków), Schrödingera (mechanika undulacyjna), de Brogliego (podwójne oblicze materii) i Heisenberga (teoria nieoznaczoności indywiduów fizykalnych).

Świat fizyczny obserwowany przez Arystotelesa, Sextusa Empiricusa, Ptolomeusza, Alberta Wielkiego i Tomasza gołym okiem, lub przy pomocy prymitywnych instrumentów bardzo się różni od świata widzianego przez teleskop z Mount Wilson lub z Mount Palomar, bardzo się różni od rzeczywistości odkrywanej przez mikroskop elektronowy. Budowa materii z protonów, elektronów ujemnych i dodatnich, neutronów, mezonów, z falo-cząsteczek regulowanych wzorem $E = mc^2$, każe o niej myśleć inaczej, niż to podsuwają nawykowo-popularne wyobrażenia.

Czy przy takim stanie rzeczy pogląd Arystotelesa i scholastyków na budowę materii z dwu składników: jednego nieokreślonego, jednorodnego i nie obdarzonego żadną jakością (materia tzw. pierwsza) i drugiego, który nadaje materii jakość i widoczne kształty (he entelecheia — forma) da się jeszcze utrzymać? Prawda, że nie można tych pojęć zbyt szybko odrzucać; teoria jednak powyższa w myśl zasad tomizmu powinna być rozpatrywana nie autorytatywnie, nie dedukcyjnie, ale w oparciu o dane obserwacji i doświadczenia. Fizyka współczesna nastrojona anty-pozytywistycznie, nie wzdryga się wprawdzie przed pojęciem siły organizującej materię (forma), powie nam także o składniku dodatnim i ujemnym widzialnego świata, wysunie pojęcie masy ujemnej (Dirac), nie jest to jednak materia i forma tomizmu. Tymczasem więc należy zadowolić się punktami zahaczenia i nie trzymać się kurczowo antycznych schematów, bo można w ten sposób zaprzepaścić nieprzemijającą wartość tomizmu.

Rozum ludzki otrzymuje materiał do obróbki myślowej wyłącznie ze sfery doświadczenia (wyłączamy tu sferę wiary i nadprzyrodzonej teologii); jeśli takie twierdzenie jest kamieniem węgielnym tomizmu, to stanie się rzeczą zrozumiałą, że i pogląd na ludzką duszę (i człowieka) będzie nieco inny w zależności od materiału dostarczonego przez psychologię opiso-

wą; wprawdzie na tym terenie panuje jeszcze chaos teorii i bardzo wiele dowolnych syntez, przyznać mimo to trzeba, że psychologowie dostarczyli sporo ciekawych faktów, których włączenie do psychologii metafizycznej wyjdzie jej tylko na dobre. Pojęcia o człowieku staną się wówczas bogatsze, a psychologia współczesna, widząc związek empirii z metafizyczną myślą, może i zatęskni za trwalszą syntezą psychicznego życia w jednostce. Mamy więc w powyższym znowu dość jasny przykład ubogacenia scholastycznych pojęć przez włączanie nowej treści.

Oprócz twierdzeń, jakie należy z tomizmu **usunąć albo przerobić**, obok pojęć, które dadzą się **wzbogacić**, znajdziemy schematy tomistyczne o **wartości trwałej**. Do takich, jak sądzę, należą pojęcia bytu aktualnego i możliwego, idee prawa i norm moralnych, pogląd na człowieka jako na substancjalną całość, mającą charakter odrębnej osoby (która jest czymś najdoskonalszym w całej naturze) i pojęcie o stosunku świata do Boga.

W świetle pojęć bytu aktualnego i możliwego (tj. mogącego się doskonalić) z łatwością możemy poszerzyć ramy tomizmu i zdobyć w nim miejsce dla pojęć wszelkiego rodzaju ewolucjonizmu fizycznego, czy biologicznego.

Sam św. Tomasz, chociaż przechyla się na stronę statyzmu w pojmowaniu świata, wcale np. nie widzi sprzeczności w teorii Augustyna o nasionach rzeczy włożonych w materię powstałą z jednego stwórczego działania Boga, który dał siły rozwojowe światu; w jakim zaś stopniu uznamy potencjalność i rozwój na niekorzyść bytu aktualno-statycznego, zależy znowu od obserwowanych faktów.

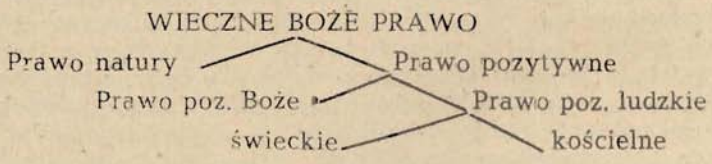
Znany badacz średniowiecznej filozofii E. Gilson uważa, że w tomizmie jest więcej pierwiastków dynamicznych niż się pozornie wydaje. Rzeczywistość według Tomasza z Akwinu składa się z indywiduów, których bogata i ulegająca rozwojowi wewnętrzna treść nie może być w pełni zgłębiona przez umysł, ponieważ indywiduum jako takie jest nieprzeniknione. Św. Tomasz według Gilsona zdawał sobie dokładnie sprawę, że wiele pojęć — istot, jakie wprowadził do swej filozofii, znajduje się na jej marginesie i właściwie są już zmartwiałe; istota rzeczy stanowić ma w tomizmie myślowy schemat i ramkę dla indywidualnych przedmiotów i gdy one się zmienią, to i myśli o nich powinny się zmienić. Gilson wyprowadzi może nieoczekiwany wniosek, że jedyną filozofią egzystencjalną jest

tomizm, gdyż ma za przedmiot bogactwo istnienia*) ujmowanego przez pojęcia umysłowe. Możemy nie godzić się z Gilsonem odbiegającym od tradycyjnego pojmowania istoty i istnienia w tomizmie (istota według Gilsona nie tkwi w rzeczy, a tylko znajduje się w umyśle), rejestrujemy jednak przykład nowego spojrzenia na tomizm.

Pojęcia bytu aktualnego i możności są bardzo funkcyjne, gdy chodzi o wyjaśnienia stałości i ewolucji w świecie (stałych np. norm moralnych, stosowanych do zmiennych warunków życia), gdy chcemy zrozumieć różnicę między Bogiem a światem (Bóg jako doskonałość tylko aktualna, świat jako doskonałość ograniczona i potencjalna), i umysłowo logicznie wyjaśnić fakt empiryczny mechanicznego ruchu.

Genialne pogodzenie płynności doświadczalnego bytu głoszonej w różnych wariantach przez ewolucyjny monizm (np. panlogizm Hegla, lub materializm dialektyczny) ze stałością podstawowych norm również da się pomieścić w schemacie bytu aktualnego i możliwego.

Najlepszą może apologią tomizmu będzie w obecnych czasach traktat Tomasza o prawach**). Jakże prosty i głęboki jest tomistyczny schemat wskazujący na źródło, zależność i harmonię praw.



Wieczna myśl Boża kierująca całością bytu jest to wieczne Boże prawo, które obejmuje jako prawo natury wszystkie rzeczy stworzone (szczególnie istoty rozumne), a znajduje także swój wyraz w prawach pozytywnych i Bożych i ludzkich, jakie w oparciu o wieczne Boże prawo regulują szczegółowo zmienność i bogactwo czynności ludzkich. Schemat tomistyczny domaga się wprawdzie współczesnego opracowania, w zasadzie jednak stanowi świetny przykład zastosowania starych pojęć do współczesnego życia.

Jak „De legibus" — Suareza nie naruszywszy istoty tomizmu

*) E. Gilson, Le thomisme, Paris, 1945, s. 511.
**) S. th. 1-a 2-ae qu. 90—109.

ożywiło dawną treść (np. w poglądzie na źródło władzy państwowej, która jest z Boga przez lud), tak obecnie trzeba by wykorzystać socjologię i filozofię prawa i wykazać żywotność tomistycznych pojęć o prawie. Kiedy ludzkość domaga się powszechnego prawa, jakie ma obowiązywać człowieka jako człowieka, prawa niezależnego od „suwerennego widzimisię" państwa, narodu, rasy, czy etapu historycznego rozwoju, schemat tomistyczny jest niezwykle aktualny, bo w nim za „cenę" uznania Boga bronimy nienaruszalnych praw osobowości ludzkiej. Deklaracje praw człowieka będą trwałe, o ile będą uświadomieniem jednoczesnym praw Boga, a to się zawiera w tomistycznym poglądzie na źródło praw. Nauka św. Tomasza o prawie i wiele innych poglądów średniowiecznego myśliciela dobitnie wskazują, że po odrzuceniu z tomizmu części martwych, po zmianie i wzbogaceniu pojęć zawsze aktualnych, po uwspółcześnieniu niektórych twierdzeń bez naruszenia istotnej treści — zjawi się przed nami Tomasz żywy. Próby używotnienia Tomasza w trzeciej fazie entuzjazmu dla jego filozofii nie są czymś nowym, gdyż duży odłam neo-scholastyki w myśl tradycji wielkiego filozofa i patrioty Merciera stara się wprowadzić do tomizmu pierwiastki świeże, zaczerpnięte z wiedzy przyrodniczej, psychologii, a nawet logistyki*). Nie zawsze owe próby są śmiałe i oryginalne, mimo to świadczą, że tomizm może być rozwojem, a nie kresem i że jest wprawdzie symbolem czasów minionych, ale jednocześnie znakiem i natchnieniem człowieka nadchodzącego, który na wzór Tomasza z Akwinu będzie coraz lepiej odkrywał w świecie materii, w głębokościach ludzkiego ducha i w prawdach wiary Przedwieczne Boże światło; myśl zaś Boża w symbiozie z kulturowymi wytworami wolnego rozumnego człowieka da w rezultacie nową syntezę, jaka będzie zdolna wprowadzić chrześcijański ład w chaos skłóconych poglądów i wir walczących egoizmów gospodarczych, klasowych i narodowych — ład, w którym naczelne miejsce zajmie człowiek-twórca, włączony w społeczny organizm i podporządkowany Najwyższej Myśli, Pełnemu Dobru i Gwarantowi wartości osoby ludzkiej.

•

Ks. Wincenty Granat

*) Świeżo wydana „Neoscholastyka" — ks. dr Piotra Chojnackiego dowodzi, że można nawiązać łączność metodycznie poprawną między tomizmem i współczesną myślą i wykazać w nim pierwiastki trwałe, jakie sprostają wymogom obecnej metodologii.

DR. WITOLD RYBCZYŃSKI

DEGRADACJA MATERII

Zjawiska, rozgrywające się wokół nas, których zespół nazywamy światem, są jedynie pomostem, łączącym naszą świadomość z przeciwległym brzegiem, królestwem materii. Ów brzeg jest otoczony mgłą, poza zasięgiem naszego wzroku. Spostrzegamy zaledwie najbliższe przęsła ku niemu wiodące. Istnienie świata materialnego jest jedynie wnioskiem którego przesłankami są odbierane za pośrednictwem zmysłów wrażenia. Gdy patrzymy w słońce, nie widzimy słońca, tylko zdarzenia rozgrywające się w łonie czegoś, co nazywamy substancją słoneczną, a które współcześni fizycy przypisują harcom elektronów, równie nieuchwytnych jak ona.

Eddington gdzieś pisze: Jeżeli istnieją elektrony, istnieją gwiazdy i Słońce, jeżeli elektrony są złudzeniem czy hipotezą, hipotezą czy złudzeniem są Słońce i gwiazdy. W istocie ciemne punkty na kliszy fotograficznej, sprzężonej z teleskopem, i iskierki wykwitające na ekranie fluoryzującym w rurce próżniowej świadczą o istnieniu gwiazd czy elektronów z jednakową skalą prawdopodobieństwa, gdyż obydwa przypuszczenia są jedynie wnioskami wysnutymi na drodze identycznego rozumowania są wytworem myśli.

Byt ducha wydaje się być bardziej realny niż istnienie materii. Toteż Bertrand Russell powiada: „Materia przestała być rzeczą, lecz stała się areną zjawisk i nie jest czymś bardziej rzeczywistym od świata myśli... Świat zdarzeń, jaki współczesna wiedza przed nami roztacza, staje się dla nas mniej obcy, niż świat materialny, na jaki spoglądały ubiegłe wieki".

Fizyka współczesna ze swą zasadą względności, teorią kwantów i mechaniką falową nawiązuje nieznacznie do poglądów biskupa Berkeley'a zacierających różnicę pomiędzy światem myśli a dziedziną materii.

Zmiennym losom podlegało stanowisko materii w ujęciu człowieka.

Doznawała wzlotów i upadków. Kazano jej dzielić się władzą z duchem, bądź jej wyłącznie przyznawano berło, bądź też wręcz odmawiano jej prawa istnienia. Bywała w pogardzie i wywyższeniu.

Od tysiąclecia atomizm był sprzęgnięty z materializmem. Leukipp, Demokryt, Epikur... oto zwolennicy atomów i wyznawcy materialistycznego poglądu na świat. Jeszcze w trzysta lat później poeta rzymski Lukrecjusz chwali Epikura, że „uwolnił świat od przesądów".

Wiek XIX przeszedł pod znakiem teorii atomowej stwarzając warunki rozwoju materializmu. U progu tego stulecia wprowadził ją Dalton, jako hipotezę roboczą, w celu wyjaśnienia praw reakcyj chemicznych, co znakomicie spełniała. Cząsteczki, jako zespoły atomów, dały podkład teorii kinetycznej materii. Mechanika opanowała wszystkie dziedziny fizyki. Wszelkie zjawiska poczęto tłumaczyć ruchem. Owcześni fizycy tylko te zjawiska uważali za wyjaśnione, które dawały się przedstawić modelem mechanicznym, skomplikowanym systemem zazębiających się wzajem kółek i dźwigni pomiędzy którymi działają siły, ciągnienia, ciśnienia i wzajemne popychania cząsteczek materii. Nawet powietrzny eter stał się sprężystą galaretą. Świat przedstawił się jako zbiór cząstek, owianych przymusowym ruchem, areną zjawisk, przewidzianych z góry. Stan przyszły Wszechświata wynikał bezwzględnie ze stanu teraźniejszego, który znów był skutkiem minionego. Ślepa przyczynowość święciła triumfy.

Laplace, który do swej teorii powstania układu słonecznego „nie potrzebował hipotezy Boga", tęsknił za istotą, „która by w pewnej chwili była świadoma wszystkich sił działających w przyrodzie oraz położenia wszystkich jej części składowych, która by ponadto posiadała rozum tak potężny, by te dane połączyć ze sobą i w jednym równaniu przedstawić ruchy ciał niebieskich i najdrobniejszych atomów. Dla tej istoty wszystko byłoby zrozumiałe. Widziałaby przeszłość i przyszłość jak na dłoni. Umysł człowieka powinien dążyć do tej doskonałości".

Bezładny chaos atomów obijających się o siebie bez celu nasuwał niewesołe myśli na przyszłość. Jeżeli ilość materii jest skończona, to w nieskończonym czasie wszystkie atomy po wyczerpaniu wszelkich kombinacji powrócą do pierwotnego stanu. Obraz Wszechświata powtórzy się i cały okres zjawisk zacznie się od nowa. A jeżeli zdarzy się to raz, nie ma przyczyny, by nie zdarzyło się nieskończoną ilość razy. Idea wieczystego powrotu zjawisk miała zamącić umysł Schoppenhauera, który nie mógł znieść myśli, że ustawicznie będzie musiał przeżywać życie, pełne fizycznych cierpień.

W pozornie logicznej spoistości tego poglądu ukazała się w połowie ubiegłego stulecia poważna rysa. Niemiecki uczony Clausius odkrył entropię, tajemniczą wielkość, która maleć nie może, a która pro-

wadzi Wszechświat, ku nieuchronnej zagładzie (der Wärmetod des Weltalls). Później odkryto związek pomiędzy entropią a prawdopodobieństwem zjawisk, co podważyło mniemanie o przymusowej kolejności zdarzeń. Świat ma tysiące dróg przed sobą, a kroczy najczęściej najprawdopodobniejszą. Wbrew twierdzeniu Laplace'a nie ma stanów koniecznych ani niemożliwych, są tylko więcej lub mniej prawdopodobne.

Z początkiem obecnego stulecia zdawało się, że materia odniesie zdecydowane zwycięstwo. Nauka wdarła się do jej przez długie wieki zazdrośnie strzeżonego wnętrza w nadziei, że wydrze tajemnicę jej istoty. Lecz gdy zaczęto przesiewać jej część składowe, w sicie pozostała próżnia. Atom okazał się puskowiem, podobnie jak Wszechświat. 20 kul bilardowych we wnętrzu kuli ziemskiej oto obraz rozmieszczenia gwiazd w przestrzeni, a mucha w pośrodku stadionu olimpijskiego wraz z garstką komarów lecących wzdłuż bieżni przedstawia pięćsetmiliardowe powiększenie wnętrza przeciętnego atomu. Substancja, z której utworzone są ciała wszystkich ludzi, zmieściłaby się, zbita na miazgę, w naparstku, a dopiero pod mikroskopem można by spostrzec zespół materialnych jąder atomów, z których ulepiony jest pojedyńczy człowiek.

Jeszcze większego wstrząsu doznało stanowisko materii z ukazaniem się teorii względności. Niezachwiana wiara w jej niezniszczalność została zachwiana. Materia okazała się formą energii. Podlega więc prawu przemiany. Może zniknąć przeobraziwszy się w kształt inny, w ciepło, promieniowanie... Przymiotnik „materialny" stracił sporo ostrość i równowagę, nie można się na nim oprzeć.

W dodatku mechanika falowa przypisuje materii zdolność występowania jako zespół fal, skutkiem czego substancja Wszechświata przybiera postać drgań. Drgań, ale czego? Eteru? Teoria względności odmawia eterowi atrybutu materialności, identyfikując go z przestrzenią. A więc materia może być drganiem czegoś, co materią nie jest, stając się czystym ruchem. Nadto współczesna fizyka wpadła na trop stanów o energii ujemnej, skąd krok tylko do twierdzenia, którego fizycy nie odważają się jeszcze wypowiedzieć: do możliwości unicestwienia energii. A jeżeli energia może zniknąć, może i powstać z niczego. A więc może być stworzoną. Myśl o unicestwieniu energii jest jeszcze heretycką, ale nie zapominajmy, że taką samą herezją była przed pięćdziesięciu laty myśl o unicestwieniu materii.

Materialistyczny pogląd Laplace'a został zaatakowany z zupełnie nieprzewidzianej strony, gdzie wznosił się bastion przyczynowości, zdawało się, najsilniej ufortyfikowany. Przez wyłom wdarł się indeterminizm. Nie w postaci wolnej woli, lecz jako niemożliwość przepowiedzenia stanu przyszłego na podstawie znajomości obecnych warunków. Dzieje się to w dziedzinie atomowej. Np. żaden fizyk nie po-

trafi wskazać, który atom radu wyrzuci z siebie cząstkę alfa i kiedy to uczyni. Wprawdzie obrońcy twierdzą, że to jest stan przejściowy, że winne temu skąpe wiadomości, jakie mamy o wnętrzu atomu, że z udoskonaleniem przyrządów mierniczych fizyka powróci do determinizmu, ale na razie nic nie wskazuje, by to nastąpić mogło.

Eddington porównuje zwolenników bezwzględnej przyczynowości do ludzi, którzy upierają się, że wszystkie banknoty będące w obiegu mają pokrycie w złocie. Najprostszą rzeczą byłoby zejść do podziemi banku i sprawdzić zapasy złota, ale klucz do skarbca zgubiono i nikt nie wie, czy złoto tam jest, czy go nie ma, a współczesna fizyka, podobnie jak współczesne państwa operuje pieniądzem bez pokrycia w złocie.

Co najciekawsze, że ani państwa ani fizyka nie bankrutują, ale ich dobrobyt niepomiernie wzrasta.

„Przypatrując się przemianie fizycznego obrazu świata — powiada Jeans — widzimy nie tyle proces uduchowienia materii, ile raczej jesteśmy świadkami zanikania materii, przynajmniej takiej materii, z jakiej fizyka ubiegłych stuleci konstruowała świat".

W koncepcji Einsteina materia stała się „fałdką czasoprzestrzeni". Brzmi to mistycznie, jak mistyczną stała się mechanika ciał niebieskich, przybrawszy postać geometrii. W mechanice falowej składowe materii ujawniają się jako matematyczne symbole.

Współczesna fizyka postanowiła zerwać z hipotetycznymi tworami a zajmować się wyłącznie rzeczami, które dadzą się obserwować i mierzyć. Nie analizuje przyrody, lecz wiedzę o przyrodzie, a słowo „wiedza" posiada aspekt duchowy. W następstwie tego podzielono świat fizyczny na twory obserwowalne i nieobserwowalne. Materia znalazła się w gronie tych ostatnich w towarzystwie eteru i zdarzeń, które minęły.

Natomiast do tworów obserwowalnych zaliczają fotony. Fale stały się bliższe współczesnemu fizykowi niż materia, która została zepchnięta ze swego dominującego stanowiska i która zdaniem Jeansa daje nam wprawdzie zrozumiały ale prymitywny i niezgodny z prawdą obraz rzeczywistości.

„Świat fizyki — mówi dalej słynny twórca nowej teorii powstania naszego układu planetarnego — waha się pomiędzy poglądem idealistycznym a materialistycznym. Dziś wahadło wychyliło się w stronę idealizmu, i nie widać żadnych oznak, by miało zamiar cofnąć się wstecz. Nauka współczesna kroczy drogą, oddalającą poglądy fizyków od materializmu, a w najdalszym osiągniętym przez nią punkcie tej drogi zniknęło bardzo wiele, a może i wszystko, co nie było myślą, a to co przybyło, jest bezsprzecznie duchowej natury.

Lecz kto może przewidzieć, co ujrzymy za najbliższym zakrętem tej drogi?"

Witold Rybczyński

Autor przedstawił w dość jaskrawych barwach obraz degradacji materii we współczesnej nauce. Nie należy tego jednak rozumieć filozoficznie w sensie zakwestionowania przedmiotowej realności świata materialnego. Pogląd filozofii katolickiej na sprawę realności materii przedstawił Stefan Świeżawski w artykule pt. „Myśl chrześcijańska w obronie materii" (Tygodnik Powszechny Nr. 27).

Redakcja

WŁADYSŁAW DULĘBA

POEZJA T. S. ELIOTA

Laureatem literackiej nagrody Nobla na rok 1948 został Thomas Stearns Eliot. Wyróżnienie to zdobył niewielkim objętościowo zbiorem poematów (w tym trzy dramaty poetyckie) i poważnym dorobkiem esejów krytycznych. Dzieła jego, oparte na ogromnej erudycji i tradycji literackiej, wyniknęły poezji nowy kierunek i ukazały jej nieznane dotąd perspektywy. Eliot, który przed paroma miesiącami obchodził sześćdziesiąte urodziny, jest dziś dla pisarzy obu półkul jednym z najbardziej cenionych autorytetów. W poczet tych, którzy przejęli w swej twórczości jego postulat sztuki poetyckiej, zalicza się wiele głośnych już talentów, które same stały się autorytetami dla młodszego pokolenia.

Urodził się i spędził wczesną młodość w mieście St. Louis w Nowej Anglii. Kształcił się na uniwersytecie Harvarda, najstarszej i najpoważniejszej uczelni Stanów Zjednoczonych. W latach studenckich opublikował swe pierwsze wiersze, między innymi *Pieśń miłosną J. Alfreda Prufrocka* (1909) i *Portret kobiety*. Był to okres, w którym literatura amerykańska pozostawała pod silnym wpływem francuskim. Eliot udał się na studia filozoficzne i filologiczne (orientalistyka i filologie zachodnio-europejskie) na Sorbonę. W r. 1914 osiadł na stałe w Anglii. Studiował w Merton College w Oxfordzie, później zamieszkał w Londynie, gdzie przez pewien czas zarabiał na życie jako urzędnik bankowy. W r. 1927 przyjął obywatelstwo brytyjskie.

Pierwsze tomiki jego wierszy — *Prufrock i inne obserwacje* (1917) i *Poezje* (1920) — zwróciły już na niego uwagę, ale u większości krytyków spotkały się z chłodnym przyjęciem. Wiersze Eliota określono jako „trudne" i „metafizyczne". Były to w oczach ówczesnej publiczności poważne zarzuty. Dopiero większy poemat *Jałowa ziemia* (1912), pisany pod świeżym jeszcze wrażeniem wojny światowej, zdobył mu rozgłos i odrazu uczynił go osobistością w świe-

cie literackim. W roku wydania *Jałowej ziemi* Eliot, który jako teoretyk poezji dał się już poznać świetnymi esejami, zakłada czasopismo *Criterion*, z czasem powszechnie uznane za najlepsze pismo literackie w Anglii.

Jałowa ziemia, w której ukazuje się płaskość natury ludzkiej na tle rozkładu cywilizacji i beznadziejnych prób szukania ratunku, zamyka pierwszy okres twórczości Eliota. W poezji tego okresu wykrystalizowały się już wyraźnie jej zasadnicze pierwiastki. Jaki jest ów kierunek poezji Eliota? I dlaczego jest „trudną"? Spróbujmy zanalizować.

Znany i ceniony swego czasu krytyk Desmond Mac Carthy pisze, że Eliot „sprawia wrażenie niemowy, który chcąc dać poznać swoje uczucia pokazuje rozmaite przedmioty"[1]). Istotnie. Są tu latarnie uliczne, śmiecie, mgła snująca się wzdłuż ulic, wykwintne salony snobów, kwiaty i t. d. Obrazy te, powiązane „tylko jednością tonu uczuciowego, a nie rozumową treścią"[2]) przypominają technikę filmu. Warto by tu przypomnieć eksperyment, jaki zrobił Anglicy, wyświetlając filmy w wioskach murzyńskich Afryki Środkowej. Otóż murzyni, oglądający po raz pierwszy takie cuda, zupełnie nie mogli zrozumieć, o co chodzi. Widzieli, jak kury biegają po podwórzu, jak ktoś wychodzi z domu, jak rąbie drzewo, ale absolutnie nie potrafili uchwycić łączności między tymi obrazami. Rozumieli akcję dopóty, dopóki nie spuszczali oka z danego przedmiotu. Zdaje się, że w dziedzinie poezji podobna trudność istnieje i u nas.

Sprawa powiązania obrazów to jeden aspekt. Weźmy teraz dla przykładu taki fragment:

Czy powiem, że szedłem o zmierzchu wzdłuż murów
I patrzyłem, jak dymy unoszą się z łajek
Samotnych ludzi, wychylonych z okien?

Zamiast tyrady na temat nudnego, beznadziejnego życia ludzi samotnych, bez zainteresowań i t. d. występuje tu symbol. Eliot wykazał, że symbol, stosowany z powodzeniem przez poetów *fin de siècle'u*, a nadużyty i potępiony w pierwszych latach naszego stulecia, jest wysoce skutecznym środkiem poetyckim. Przywrócił mu prawo obywatelstwa i uczynił go jednym z podstawowych elementów swej poezji. Symbol nie zawsze jest u niego tak prosty i tłumaczący się prawie sam, jak w przytoczonym powyżej przykładzie. Często, choć nie tak często jak symbole natury ogólnej, występują symbole,

[1]) Por. Wacław Borowy: „*Wędrówka nowego Parsyfala*" (Przegląd Współczesny, nr. 170).

[2]) Por. Roman Dyboski: „*Odrodzenie poezji amerykańskiej*" (Twórczość, nr. 1 — 1945).

wymagające interpretacji na podstawie źródeł. Źródeł tych szukać należy w tradycji poezji, w pierwszym rzędzie, rzecz jasna, poezji angielskiej. Są nimi cytaty i świadome przekształcenia wyrażeń użytych przez poetów ubiegłych stuleci [1]). Niekiedy stwarzają one aluzję do epoki, z której zostały wzięte lub nastroju utworu, z którego pochodzą, niekiedy stanowią klucz, bez którego zrozumienie właściwej idei poematu jest zupełnie niemożliwe [2]). Do *Jałowej ziemi*, której odcyfrowanie na podstawie samego tekstu nastręczałoby wielkie trudności nawet czytelnikowi bardzo wykształconemu, dołącza autor objaśnienia. Na ich podstawie najplastyczniej uwidocznia się ilość cytatów użytych w tym utworze i uniwersalna skala dzieł, z których zostały zaczerpnięte [3]).

„Eliot — pisze Stephen Spender — nie stara się być wiernym własnej indywidualności, na czym polega pojęcie prawdy dla większości współczesnych, ale jest wierny własnej wrażliwości, własnemu postrzeganiu zewnętrznego świata". Innymi słowy: notuje obserwacje. Stąd dziwny tytuł jego pierwszego zbiorku. Poeta, notując zaobserwowane obrazy, przechodzi nieustannie z nastroju w nastrój. Odzwierciadla się to w metryce wiersza, zmiennej, dowolnej na pozór, a w rzeczywistości rygorystycznie przystosowanej do tych nastrojów. To samo w słownictwie. Nie ma tu wyrażeń gładkich, polerowanych, „poetyckich". Przeciwnie — zdarzają się typowe „kwargle", są słowa wzięte z mowy potocznej, z ulicy, z restauracji, w razie potrzeby (i to dość często) ze słownika naukowca. Wszystkie służą jednemu naczelnemu celowi: autentyczności wizji.

Zdaję sobie sprawę, że dla dopełnienia obrazu należało by tu omówić bardziej szczegółowo przynajmniej niektóre z wspomnianych utworów. Niestety jednak wąskie ramy artykułu czysto informacyjnego zmuszają mnie do pominięcia wszystkich dzieł Eliota ogólnie i uchwycenia w nich tylko najbardziej charakterystycznych rysów.

W pierwszym okresie twórczości, do *Jałowej ziemi* włącznie, ukazuje się Eliot jako człowiek rozczarowany do świata, do ludzkich

[1]) Por. Czesław Miłosz: „*Wprowadzenie w Amerykanów*" (Twórczość, nr. 5 — 1948).

[2]) Klasycznym przykładem tego jest wiersz „*Marina*", którego sens staje się zrozumiały na podstawie znajomości szekspirowskiego „Peryklesa", a kluczem jest sam tytuł wiersza. Marina, córka Peryklesa, oderwana od rodziny i kraju, rzucona w środowisko wrogie, jest przez dłuższy czas zagrożona śmiercią, w końcu zostaje sprzedana do domu publicznego. Kiedy już wszystko wydawało się stracone, wywalcza sobie ratunek. Wiersz Eliota jest jak gdyby monologiem Peryklesa, wędrującego po świecie w poszukiwaniu za córką.

[3]) T. S. Eliot: „*Jałowa ziemia*", przekł. Czesław Miłosz (Twórczość, nr. 10 — 1946).

zamierzeń i usiłowań, zrażony płaskością ludzkich upodobań i namiętności. Tolerancja dominuje w jego wcześniejszej poezji nuta ironiczna, czasem sentymentalno-drwiąca, czasem cyniczno-sarkastyczna.

Na pograniczu dwóch okresów twórczości Eliota znajduje się poemat *Próżni ludzie* (1925) [1]).

To ostatnie dzieło tragicznej wyobraźni „poety bez nadziei" zawiera w końcowym wydźwięku nutę pewności religijnej, która odtąd staje się *spiritus movens* jego twórczości.

W roku 1930 Eliot, z urodzenia unitarianin, przechodzi na łono kościoła anglikańskiego, a ściśle mówiąc, na anglo-katolicyzm. Jest to najbardziej do katolicyzmu zbliżony odłam protestantyzmu, kładący mocny nacisk na obrzędy liturgiczne w duchu katolickim.

W tym samym roku wydaje cykl sześciu poematów p. t. *Popielec*. Odtąd twórczość jego postępuje stale po linii pogłębienia myśli religijnej, a potworności świata rozjaśnia światło nadziei.

Owocem tej przemiany są cztery wiersze zawarte w zbiorku *Ariel Poems: Droga Trzech Króli* [2]), *Pieśń dla Symeona, Animula i Marina*, dwa poematy sceniczne: *Skała* i *Morderstwo w katedrze*, a ostatnio, wydawane osobno, lecz tworzące jedną całość *Cztery kwartety: Burnt Norton* (1936), *East Coker* (1910), *Dry Salvages* (1941) i *Little Gkiding* (1942).

Popielec jest poematem pokory chrześcijańskiej. Krzyżują się tu trzy główne motywy: przekształcane na różne wersje słowa Ewangelii, zwłaszcza św. Jana; powtarzane jako refren inwokacje ze mszy św. i słowa pieśni wielkopostnej; motyw z kroniki VII w., opisujący nawrócenie Edwina, króla Northumbrii, przez chrześcijańskiego misjonarza Paulinusa. Ten ostatni tak często się później u Eliota powtarza w wielu brzmieniach (zwłaszcza w *Czterech kwartetach*), że przytoczenie go rzuci nieco światła na charakter późniejszej twórczości autora. Oto on: „Król, wysłuchawszy wykładu nauki, zapytał dostojników, co o nim myślą. Jeden z nich odpowiedział: O królu, wydaje mi się, iż *życie ziemskie człowieka, gdy porównamy je z czasami, które są nam nieznane, podobne jest szybkiemu lotowi wróbla, przelatującego przez izbę*, gdzie z mową porą siedzisz przy wieczerzy przy dobrym ogniu, podczas gdy na dworze szaleje wichura i śnieżyca... Tak owo życie ludzkie jest nam widoczne w ciągu krótkiego czasu, ale *co się przedtem stało, lub co potem będzie, nic a nic nie wiemy* [3]). Jeśli więc ta nauka zawiera coś pewniejszego, zdaje się zasługiwać, aby iść za nią [4]).

Tematem *Czterech kwartetów* jest poszukiwanie wyzwolenia indy-

[1]) T. S. Eliot: *„Próżni ludzie"* (Twórczość, nr. 10 — 1946).
[2]) T. S. Eliot: *„Droga Trzech Króli"* (Tygodnik Powszechny, nr. 34)
[3]) Motywami powtarzającymi się u Eliota są zdania pisane tu kursywą.
[4]) André Maurois: *„Dzieje Anglii"*, przekł. Wacława Rogowicza.

widualności ludzkiej od czasu. Na początku pierwszego z „kwartetów", *Burnt Norton* stawia Eliot taką hipotezę natury czasu:

Czas obecny i czas przeszły
Są, być może, obecne w czasie przyszłym,
A czas przeszły zawiera w sobie czas przyszły.
Jeżeli wszelki czas jest wiecznie obecny,
Żadnego czasu nie da się zatrzeć.

Fragment ten rozwiązuje problem pozornej parodoksalności Eliota, który przestrzegając jak najściślej tradycji zostaje nazwany „modernistą". Otóż przejął on z tradycji tylko to, co uznał za prawdziwie godne sztuki. Odrzucił tak wiele, że to, co „zawierało się w czasie przeszłym", stało się czasem przyszłym.

O swój postulat poezji którego trzyma się w praktyce, walczy w esejach teoretycznych. Przy tym, nie cierpiąc krytyk opartych na dowolnych impresjach, zastąpił „przygody duszy wśród arcydzieł" rzetelną erudycją i ścisłością myślenia. Walcząc o sztukę czystą popadł w latach trzydziestych w konflikt z publicystami, którzy wobec wzrostu napięcia politycznego w Anglii i na całym świecie stawiali przed krytyką literacką żądanie deklaracji ideologicznej.

Za zasadniczy błąd teatru współczesnego uważa Eliot jego naturalizm. Brakiem współczesnych sztuk prawdziwie teatralnych tłumaczy nieproporcjonalne sukcesy repertuaru klasycznego, głównie Szekspira, wobec nikłego stosunkowo wzięcia sztuk współczesnych. Twierdził, że i dziś, kiedy nikt nie pisze dramatów wierszem, jedynym prawdziwym teatrem jest teatr poetycki. Tezę swą ponarł znowu w praktyce, pisząc tekst poetyckego widowiska *Skała* (1934), z zamiarem zdobycia funduszów na ukończenie budowy nowych 45 kościołów anglikańskich w Londynie. Tematem sztuki jest budowa kościoła. Ostatni akt kończy się pieśnią pisaną nie tylko dla aktorów lecz i dla publiczności. Sztuka cieszyła się w Londynie ogromną frekwencją i cel został osiągnięty. W rok później na dorocznym festiwalu dramatu religijnego w Canterbury wystawiono misterium Eliota *Morderstwo w katedrze*, osnute na tle zabójstwa św. Tomasza Becket'a przez rycerzy króla Henryka II. Festiwal roku 1935-go był najbardziej udany z wszystkich, a *Morderstwo w katedrze* grano później z wielkim powodzeniem w Londynie i w Paryżu. Przed samą wojną wystawiono w Londynie ostatni dotychczas dramat poetycki Eliota *Zebranie rodzinne*. Jest tu tematyka eschylosowych *Eumenid* przeniesiona w środowisko współczesne.

W dramatach swych wykazał Eliot, że jego poezja jest przystępna dla wszystkich. A wcale nie zrezygnował w nich z zasady, według której rozwijała się jego twórczość. Ale też z pomocą przyszła mu tu magia słowa mówionego.

Władysław Dulęba

T. S. ELIOT

WIERSZE

PIEŚŃ MIŁOSNA J. ALFREDA PRUFROCKA

S'io credensse che mia risposta fosse
A persona che mai tornasse al mondo
Questa fiamma staria senza piu scosse
Ma perciocche giammai di questo fond<
Non torno vivo alcun, s'i'odo il vero
Senza tema d'infamia ti rispondo.

Pójdźmy tedy, ty i ja,
Skoro wieczór na niebie rozpostarty trwa
Jak pacjent znieczulony na stole,
Pójdźmy, przez jakieś na pół opuszczone zaułki.
Cichną pomruki
Bezsennych nocy w niedrogich hotelach,
Restauracje grzechocą skorupami ostryg:
Ulice ciągną się jak nudny wykład,
Który chytrze zamyśla
Jak doprowadzać ciebie do tych ciągłych pytań..
O, nie pytaj „co to?"
Chodźmy na wizytę.

W salonie, gdzie kobiet wiele,
Rozmowa o Michale Aniele.

Żółta mgła, co ociera się tyłem o szyby
Żółty dym, co ociera się mordą o szyby,
Wsuwa język w zakątki wieczoru,
Pełga po połach i bajorach,
Sadzę z kominów zbiera na odwłoku,
Wałęsa się po wzgórzach, zrywa się do skoku,

A widząc, że to cicha noc październikowa,
Zwija się wokół domu i zasypia.

I to naprawdę będzie czas
Dla żółtych dymów rozsnutych wzdłuż ulic,
Ocierających odwłoki o szyby,
I będzie czas i będzie czas,
Bym przygotował twarz
Na ujrzenie tych twarzy, które ty widujesz;
Będzie czas, by mordować i tworzyć,
Czas na działanie i czas rąk,
Które nad twym talerzem unoszą i ronią pytania
Czas dla ciebie i czas dla mnie,
A przecie czas na sto niezdecydowań,
Na sto spostrzeżeń i sprostowań
Zanim podadzą herbatę.

W salonie, gdzie kobiet wiele,
Rozmowa o Michale Aniele.

I to naprawdę będzie czas,
Abym pomyślał „czy się ośmielę?"
„Czy się ośmielę?"
Czas, by odwrócić się i zejść ze schodów
Z łysą plamką na głowie —
(Powiedzą. „jakże jemu włosy zrzedły!")
Mój frak i sztywny kołnierz pod brodą,
Krawat jasny i skromny, zwykłą szpilką spięty —
(Powiedzą: „ale mu ręce i nogi zesztywniały!").
Czy się ośmielę
Zakłócać przestrzenie?
W minucie znajdzie się czas,
By postanowić i sprostować
To, co minuta odmieni.

Bo znam je wszystkie, wszystkie już poznałem:
Popołudnia, ranki i wieczory,
Wymierzyłem swe życie łyżeczką od kawy,
Znam ginące odgłosy obumarłych tonów,
Niższych niźli muzyka z tamtego salonu.
Cóż więc obiorę?
Poznałem oczy, wszystkie już poznałem,
Oczy, co ci narzucą ustalone zdanie,
Skoro jestem układny i pnę się po szpilce,
Gdy przyszpilony wiję się po ścianie,

Więc jakże zacznę
Spluwać na cele moich dróg, dni całych?
I co obiorę?

I ręce znam już, wszystkie już poznałem:
Ręce w brylantach, ręce nagie, białe
(Ale pod światło widać lekki, ciemny puszek!)
Czy dlatego odbiegam myślami,
Że perfumą tak pachnie aksamit?
Ręce o stół oparte, lub owinięte szalem.
Więc obrać muszę?
I jakże zacznę?

. . . . . .

Czy powiem, że szedłem o zmierzchu wzdłuż murów
I patrzyłem, jak dymy unoszą się z fajek
Samotnych ludzi wychylonych z okien?

Byłbym parą drapieżnych pazurów,
Umykających po cichym dnie morza.

. . . . . .

Popołudnia, wieczory, drzemią tak spokojnie,
Wygładzone długimi palcami,
Śpiące... zmęczone... czy może pijane,
Rozpostarte na ziemi przy tobie i przy mnie.
Czy po herbacie, po ciastkach i lodach
Mam mieć siłę, by przemóc chwilę ich słabości?
Lecz chociaż się modliłem, pościłem i płakałem,
Choć widziałem mą głowę (nieco wyłysiałą)
Wniesioną na półmisku,
Nie zostałem prorokiem — i nic w tym wielkiego;
Przebłysk własnej słabości widziałem przez chwilę,
Widziałem, jak wieczny Lokaj z uśmieszkiem podaje mi płaszcz
I trochę się nastraszyłem.

Zresztą, czy warto o tym choćby wspomnieć,
Po konfiturach i herbacie,
Wśród porcelany, wśród rozmów o tobie i o mnie,
Czy warto
Rozgrzywać sprawę z uśmiechem,
Wszechświat wyciskać do gałki
I toczyć ją do nieodpartych pytań,
Mówić: „Jam Łazarz, powracam od śmierci,

By wam powiedzieć wszystko, wszystko powiem" —
Jeśli ktoś, kładąc poduszkę pod głowę,
Mówi: „to nie to, o czym myślałam,
To nie to, całkiem".

Zresztą czy warto o tym choćby wspomnieć,
Czy warto,
Po tych zachodach słońca, podwórkach, zmoknięłych ulicach,
Po powieściach, herbatkach, po rozpostartych po ziemi spódnicach —
I po tym i po tylu jeszcze rzeczach? —
Nie potrafię wyrazić mych myśli!
Lecz, gdyby latarnia magiczna rzuciła nerwy na ekran,
Warto by było słyszeć
Jak ktoś poprawiając poduszkę, lub odrzucając szale,
Zwróciwszy oczy do okna mówi:
„To nie to, o czym myślałam,
To nie to, wcale".

. . . . . .

Nie! Nie jestem Księciem Hamletem, nikt mnie nie brał za niego;
Jestem członkiem orszaku, tym, który dmie w pompę,
Zagra w dwóch lub trzech scenach,
Doradzi księciu, jest do usług,
Skwapliwie spełnia polecenia.
Jest polityczny, przezorny, dbały o każdy szczegół,
Pełen wzniosłych maksym, ale trochę tępy,
Czasem, naprawdę, prawie śmieszny —
Czasami, prawie głupi.

Starzeję się... starzeję...
Niedługo mankiety u spodni podwinę.
Zrzedną mi włosy? Czy ośmielę się zjeść brzoskwinię?
Będę przechadzał się wzdłuż morza w spodniach z białej flaneli.
Słyszałem śpiew topielic.

Nie sądzę, aby kiedyś miały śpiewać do mnie.

Widziałem: na morze jechały na fali,
Białe włosy na grzbietach bałwanów czesały,
Kiedy wiatr targał grzywy wód czarnych i białych.

Wtedyśmy się po morskich salach przechadzali,
Przez wodnice w brunatne głony uwleńczeni,
Aż zbudziły nas ludzkie głosy i toniemy.

PIEŚŃ DLA SYMEONA

Panie, rzymskie hiacenty zakwitły w wazonie,
Po ośnieżonych stokach pnie się blade słońce,
Natrętna zima długo tu jeszcze zostanie.
Moje życie jest światłem, na wiatr śmierci czeka,
Jak puszek na wierzchu mej dłoni.
Błyszcząca smuga pyłu i pamięć daleka
Na wiatr czekają, który śmiercią zionie.

Udziel nam Twego pokoju.
Przez wiele lat chodziłem po tym mieście,
Trwałem w wierze i postach, wspomagałem biednych.
Rozdawałem jałmużnę i pociechę Twoją.
Nikt od mych drzwi nie odszedł odepchnięty,
I kto przypomni sobie mój dom, gdzie żyć będą
Dzieci mych dzieci,
Kiedy nadejdzie czas smutku?
Zemkną do nory, jak kozy i lisy,
Uciekając od obcych twarzy, obcych mieczy.

Nim nadejdzie czas sznurów i tortur i płaczu,
Udziel nam Twego pokoju.
Przed stacjami góry opuszczenia,
Przed pewną chwilą matczynej boleści,
Teraz, gdy rodzi się pora odejścia,
Niech dziecię, Słowo jeszcze nie mówiące i nie powiedziane
Udzieli pocieszenia Izraela
Temu, który ma lat osiemdziesiąt,
A jutra nie ma.

W imię Twojego słowa.
Będą Cię wielbić i będą cierpieć wszystkie pokolenia
W chwale i wzgardzie,
Światło nad światło wyjdzie drogą świętych,
Nie dla mnie już męczeństwo, uniesienie myśli i modlitw,
Nie dla mnie ostatnie widzenie.
Udziel mi Twego pokoju.
(I miecz przebije Twe serce
Twoje także).
Męczy mnie życie moje i życie tych, co przyjdą po mnie,
Umieram śmiercią moją i śmiercią tych, co przyjdą po mnie.
Nie pozwól słudze Twojemu
Odejść bez Twego zbawienia.

MARINA

Quis hic locus, quae
regio, quae mundi plaga?

Jakie to powracając obrazy
Jaką to wodę pije ta tęcza
Zapach sosen, śpiew drozda we mgle
Jakie to powracają obrazy
O córko.

Ci, którzy ostrzą ząb psa, co oznacza
Śmierć
Ci, którzy mienią się chwałą kolibra, co oznacza
Śmierć
Ci, którzy siedzą w chlewie ukontentowania, co oznacza
Śmierć
Ci, którzy cierpią namiętności zwierząt, co oznacza
Śmierć.

Znikają, rozwiał ich wiatr,
A zapach sosen, śpiew lasu we mgle
Unoszą ich.

Co to za twarz, zamglona i wyraźna
Tętno w skroni, słabsze i silniejsze —
Dane, czy pożyczone? Dalsze niż gwiazdy i bliższe niż oko.

We śnie, gdzie schodzą się wszystkie wody,
Szepty i śmiechy liści i śpiesznych stóp.

Lód okrył bukszpryt, farba spękała.
Ja to sprawiłem, już zapomniałem
I pamiętam.
Liny są słabe, płótna pognity
Między czerwcem, a następnym wrześniem.
Ja to sprawiłem, nawpółświadomie, nie wiedząc, nieznane, moje
Pokład przecieka, żagle szyć trzeba.
Ten kształt, ta twarz, to życie
Żyje na świecie i w czasie poza mną; obym
Mógł oddać życie dla tego życia,
Mowę dla mowy, której nie słyszę,
Zbudziła się, usta rozchyla, nadzieja, nowe okręty.

Jakież to morza, jakie to skały, wyspy, zbliżają się do mnie
Słyszę śpiew drozda we mgle
O córko.

Przełożył: **Władysław Dulęba**

JAN DOBRACZYŃSKI

PRZEMIANA SZAWŁA

Zaraz potem ujrzeli kłujące oczy swą białością mury miasta, ponad którymi chwiały się festony palmowych liści. Szeroka brama Damaszku była otwarta: z daleka już było widać, że kręci się przed nią tłum ludzi pieszych lub jadących na osłach i wielbłądach.

Choć widzieli cel swej podróży jak na dłoni przed sobą, nie przyśpieszyli kroku wierzchowców, tak bardzo były one zmęczone. Suchy żar pustyni, któremu mieli się za chwilę wymknąć, by schronić się w wilgotny cień drzew, jakby gniewny za to, że mu uchodzą, wzmógł się jeszcze i ział na nich zabójczym tchnieniem. Pot zalewał oczy, oddech stawał się ciężki i bolesny. Konie wlokły nogi, jakby nie mogły ich oderwać od spalonej na kamień gliny. Drżały. Gdyby nie był już tak blisko miasta, musieliby zrobić przerwę w drodze.

Ale Szaweł, choć odgarniał raz po raz z czoła falę potu, nie myślał o tych ostatnich trudnościach drogi. Jego bujna i niespokojna wyobraźnia już mu ukazywała ludzi, z którymi będzie niezadługo rozmawiał, zwierzchników synagogi, którym ukaże listy arcykapłana, wreszcie tutejszych Nazarejczyków, którzy już jutro poznają się z jego gniewem. W głowie układał sobie słowa, zarządzenia, rozkazy. Wybuchowa energia, którą uśpiła długa droga, ożyła w nim na sam widok miasta. Niepomny na zmęczenie konia raz i drugi nacisnął go łydką. Robił to odruchowo, ogarnięty pasją kreślenia planów.

Nagle wydało mu się, że piekący krążek słońca, który mu wisiał nad lewym ramieniem, zsunął się z przeraźliwie wysokiego nieba bladobłękitnej barwy i padł — oślepiającym blaskiem — na drogę. Właściwie to nie było to: słońce pozostało na niebie i jego żar płonął dalej w powietrzu; natomiast na drodze przed Szawłem zapaliło się coś drugiego niby błysk słoneczny odbity od wypolerowanej

stali, bardziej jeszcze rażący oczy niż samo słońce. Srokaty koń wędrując wolno przez suchy step zbliżał się każdym krokiem do płomienistego kręgu. Ale i tamto światło zdawało się płynąć czy też toczyć ku Szawłowi z coraz większą szybkością, jak niesiony wiatrem ku stojącemu na grani człowiekowi płat chmury. Światło zbliżając się rosło w siłę. Przejmujący ból ogarnął oczy Szawła. Gałki oczne poczęły go piec, jakby się w nie wkręcał świder. Odruchowo ściągnął wodze i zatrzymał wierzchowca. Dłonią zakrył twarz. Nadlatujący obłok blasku liznął żarem jego policzki. Koń przysiadł na zadzie, poderwał się, stanął dęba. Szaweł potoczył się po jego szerokim zadzie i padł na ziemię. Straszliwa światłość była tuż nad nim, leżała mu na twarzy niby rozpalony do białości żelazny krąg. Próżno mrużył zbolałe oczy: powieki nie były już żadną zasłoną; miał uczucie, że mógłby patrzeć przez nie. Leżąc na ziemi, z dłonią przy ustach, boleśnie zmarszczony i ciężko dysząc, zobaczył nagle w samym środku ognistego kręgu Postać ludzką. Ból oczu potęgował się z każdą chwilą, a przecież Szaweł zdawał sobie z tego sprawę, że to nie jest złudzenie, ale że Człowieka przed sobą widzi naprawdę. Umiałby opisać każdy szczegół twarzy i wyglądu Tamtego; jednego tylko nie umiał sobie przypomnieć: skąd zna Jego Twarz. Nie próbował się podnieść. Leżał wyciągnięty na ziemi, zda się przyciśnięty niewidzialną dłonią. Milczał i czekał. Nagle urosło w nim przekonanie, że musi czekać, że w tej chwili sam nic zdziałać nie może, nic uczynić nie potrafi; wszystko musi być mu dane, jak niedołężnie choremu, jak niemowlęciu — wprost do ust. Odżyła w nim pamięć krwi — wspomnienie dziadów i pradziadów. To oni modlili się: mów Panie, Twój sługa Cię słucha... To oni słuchali i wykonywali bez szemrania każde polecenie. Nawet najcięższe. Nawet najboleśniej raniące serce.

Wtedy Tamten powiedział. Głos Jego był cichy, a mimo to tak przeszywający, że Szaweł każde słowo nie tylko słyszał, ale czuł całym ciałem. Wszystkie inne odgłosy zamarły.

— Dlaczego Mnie prześladujesz?

— Kto jesteś?

Pytał — lecz czyż potrzebował pytać. Wiedział dobrze, kto mówił do niego w tej chwili. Znał Go pod wieloma imionami: Jahwe, Elohim, Adonaj, Sabaoth... Każde z nich mówiło to samo: Jeden, Wielki, po trzykroć Święty. Ale każde znaczyło co innego. Każde z imion Pańskich było znakiem — znakiem danym słuchającemu. Mojżesz usłyszał z płonącego krzaka: „Oto jestem Ten, Który Jest..." Był to znak, że ma wyrwać lud ze świata spraw, które były, lub które będą i skazać go na bohaterską wędrówkę wyłącznie ku rzeczom, które są. Szaweł leżąc nieruchomo z bólem, który w nim zasnął i rzec by można spłótł się z nim samym, oczekiwał w porywającym

napięciu na mające nadejść Imię-Słowo. Czekał. Ale kiedy głos się rozległ, młody faryzeusz zamarł w osłupieniu. Wszystkiego oczekiwał — tylko nie tego. Słowo usłyszane było zaprzeczeniem spraw, które czuł, które myślał, którymi żył. Było zaprzeczeniem samego Szawła. To tak, jakby jakaś wszechmożna a okrutna siła wdarła się w jego ciało i wszystko odwróciła w nim na opak. Krew — zdało mu się nawet — zmieniła w żyłach kierunek swego biegu. Przestał oddychać, oddech zamarł mu w piersiach. Przez jakąś niepojęcie krótką chwilę wątpił — wątpił tak, jak się wątpi w obliczu śmierci: we wszystko i we wszystkich. Ale to była tylko chwila.

— Jam jest Jezus, którego prześladujesz...

Zwątpienie zgasło w Szawle od razu, niby kaganek pod mocnym dmuchnięciem. To była klęska niewypowiedziana, przepaść, w którą nagle spadł, i w której wciąż leciał i leciał nie czując dna. Jestem w Rękach Żywego Boga — przemknęło mu przez głowę. Ciągle miał uczucie, że leci w dół, a jednocześnie rozpryskuje się na drobne kawałki. Ale to go nie unicestwia, a jedyne wzmaga odczuwany ból, jakby jego cierpienie nie było cierpieniem jednego serca ale wielu serc. Unicestwienie — to był stan, ku któremu można było tylko wzdychać. Ale z unicestwieniem kończy się jednocześnie czas, przestrzeń, uczucia. Tu aj nie było czasu, wszystko dokonywało się poza czasem, za to w pełnej przytomności przestrzeni i uczuć.

Zrobił rozpaczliwy gest samoobrony. Jeżeli tonął, to jedynym ratunkiem było odbić się od dna swego upadku i z tą samą siłą — wypłynąć z powrotem na powierzchnię. Nie należał do natur biernych, umiejących powiedzieć sobie: niech będzie, jak ma być. Jakkolwiek miało być, trzeba było jego sam uznać lub z nim walczyć. Szaweł pojmował tylko walkę za sprawę lub walkę przeciwko sprawie. Nie był nigdy człowiekiem środka, człowiekiem kompromisu i niezdecydowania. Skoro Jahwe przemówił do niego ustami Nazarejczyka — trzeba było uznać w Nazarejczyku Boga — lub podjąć z Bogiem walkę. Innej drogi nie było — nie było jej przynajmniej dla Szawła. Dlatego zapytał:

— Co chcesz, abym uczynił?

To zapytanie miało wagę wyznania i oddania się w Ręce Zwycięzcy. Szaweł wciąż leżał nieruchomo, bez ruchu, nie próbując się podnieść. Jeśli pytał: co chcesz abym uczynił? — to była w tych słowach pewność, że zanim cokolwiek uczyni, wpierw Ten, którego rzucił na ziemię, musi mu podać litościwą rękę.

— Wstań i idź do miasta; tam ci powiedzą co masz czynić...

To było wszystko. Człowiek stojący w kręgu światła wyciągnął ku Szawłowi Dłonie gestem wiążącego miłosierdzia. Były białe i przebite — Dłonie oderwane od krzyża, których krwawy otwór mówił więcej niż miliony najsłodszych słów. Szawłowi wydało się, że te

Dłonie zbliżają się ku niemu, kładą mu się na twarz, na oczy. Pod ich dotknięciem zgasły wszystkie blaski, głowa zatonęła w mroku. Nie widział już teraz nic: ten ból jednocześnie sprawiał ból i koił go. Szaweł leżał dalej wyciągnięty z głową nisko, z rękoma wyciągniętymi wzdłuż ciała. Ciemność nie odeszła. Była bolesna: paliła powieki. Przez czarny mrok prześwi.ywał czerwono blask dnia. Potem rozległy się ludzkie głosy. Brzmiały szorstko i chropowato; niepodobne były zupełnie do głosu Nazarejczyka. To mówili towarzysze drogi:

— Szawle! Szawle! Co ci jest? Co ci się stało? Odpowiedz! Szawle!

Wolno podniósł dłonie do swoich oczu. Nie leżało na nich nic, a mimo to otaczała go pulsująca purpurą ciemność. Oczy, powieki, oczodoły bolały go jak rana. Ciężko dźwignął się; usiadł. Zrobił błędny ruch ręką przed sobą.

— Nie widzę... — powiedział, by się usprawiedliwić. — Jestem ślepy...

Poczuł na ramionach i na plecach dłonie towarzyszów. Uśmiechnął się blado do nich. Pocieszali go hałaśliwie: „poraził cię upał... to przejdzie..." Opierając się na nich wstał. Póki leżał, ciemność w oczach wydawała mu się czymś znajomym; kiedy stanął, poczuł niepokojący brak równowagi. Odruchowo podniósł ręce, jakby miał za chwilę upaść. Prowadzono go. Postępował wolno, niepewnie, wciąż się dziwiąc, że ziemia pod nogami jest aż taka równa. Potem jego ręka natrafiła na ciepły grzbiet konia. „Oprzyj się.. tu i tu..." Układano mu dłonie na niewidzialnych łatach szerści. Podźwignięto go. Siedział na koniu. Koń wierzchowca prowadził, ktoś inny szedł obok Szawła i opierał rękę na jego udzie. Wolno, kołysząc się w takt końskiego stępa, podjął na nowo przerwaną drogę.

Czy jednak to była ciągle ta sama droga? Szaweł tej świadomości nie miał. Ale też o tym nie myślał. Ta sama czy inna, droga wprzód czy też powrót aż do zupełnie pierwszych, najdawniejszych tajemnic życia — o tym nie on miał rozstrzygać. To tylko było złudzenie, że stoi lub siedzi na postępującym wolno srokatym koniu. W rzeczywistości Szaweł leżał dalej na suchej, aż do żaru spalonej glinie stepu — leżał i czekał. Ten, który go obalił, powiedział mu: dowiesz się. To było słuszne i inaczej być nie mogło, ponieważ Zwycięzca okazał się Bogiem. Walczyłem z Bogiem... — powtarzał raz po raz w duchu Szaweł — walczyłem z Bogiem... Ale to odkrycie nie budziło w nim przerażenia. Bóg pozwolił mu ze Sobą walczyć, jak pozwolił ze Sobą walczyć Jakubowi. Bóg go zwyciężył i poraził — jak Jakuba — niemocą ciała. Nie to, że walczył, było rzeczą przerażającą. Szawła przerażała myśl inna — nawet nie myśl: przeczucie, dobywające się wbrew woli z poza tkanek mózgu — konsekwencja nieuchronna tego, co się stało. Boga nie można ujrzeć bezkarnie.

Boga nie ogląda się dla niczego, tak tylko sobie. Bóg nie przekonuje oczywistością każdego ślepca i niedowiarka. Oczywistość Bożego objawienia ma swą cenę. Biada mi — chodziło Szawłowi po głowie — jeśli się z tej ceny nie wypłacę...

Gwar miasta, do którego wjeżdżali, nie mógł go oderwać od tych myśli. Główna ulica Damaszku mrowiła się od ludzi. Pod wspartymi na smukłych kolumnach portykami rozłożyły się niezliczone stragany. Kupcy zwoływali nabywców krzykami, muczeniem na trąbkach z rogu lub gwałtownym biciem w małe bębenki. Fala ludzka barwnie ubrana, w której obok białych twarzy kolonistów greckich widać było ciemne policzki Żydów, Syryjczyków, Beduinów, Partów, a nierzadko i zupełnie czarne Nubijczyków — przewalała się leniwie, zatrzymując się co chwila. Środkiem ulicy z trudem torowały sobie drogę liczne karawany. Damaszek leżał przecież na ruchliwym szlaku między morzem Wielkim a zatoką Perską.

Szaweł nie widział ciśnących się wokół jego konia tłumów. Tak był zanurzony w swoich myślach, że zaledwie słyszał rozgwar setek głosów. Kolorowa ciżba, gdyby ją widział, nie zdziwiłaby go: w rodzinnym Tarsie też kłębiły się masy ludzkie; przeważał tam wprawdzie element grecki, który tutaj był w dużej mniejszości; ale w promieniach azjatyckiego słońca ci rozkrzyczani i zda się wiecznie podnieceni ludzie byli do tamtych bliźniaczo podobni.

W Damaszku mieszkał wuj Szawła, Juda bar Zachariasz. Dom Judy wskazała mu pierwsza z napotkanych osób: Juda mieszkał przy ulicy „Prostej" będącej główną ulicą miasta, na pobrzeżu dzielnicy żydowskiej. Znano go w mieście dobrze, ponieważ był bogatym cieślą, a raczej właścicielem dużego przedsiębiorstwa budowlano-ciesielskiego. Bogaci kupcy syryjscy i arabscy zapraszali go do siebie; żona Judy, Marta, była gorliwą propagatorką prozelityzmu wśród kobiet pogańskich.

Juda potrząsał frasobliwie głową, patrząc na oślepionego siostrzeńca. Sam pomógł mu zsunąć się z konia i wprowadził ostrożnie do domu. Tym więcej przejmował się wypadkiem, że przypomniał mu on śmierć obu synów w wyniku jakiejś niespodziewanej choroby. Narzekał:

— Biedny ty, Szawle... Tak, tak... Pan nawiedza ludzi słabością i chorobą... — począł płaczliwie pociągać swym długim, garbatym nosem. — Mój Symcha tak samo nagle zasłabł... Wrócił do domu czerwony na twarzy..." — Coraz częściej i coraz mocniej pociągał nosem. W oczach wzbierały mu łzy. Biadając nad Szawłem, biadał nad synami. Mówił tak, jakby Szaweł miał za chwilę umrzeć, jakby już był beznadziejnie zgubiony. — „Taki zdrowy, taki piękny chłopak... Mówię ci: w dwa dni już go nie było... Umarł... Panie doświadcza wiernych..." — Duża łza spłynęła po policzku Judy. Rozdziera-

jącym głosem powiedział do żony: — „Patrz Marta, patrz, to syn mojej siostry, żony Barucha. Jechał do nas. I oślepł... Pamiętasz? Jak Icchok zapadł na tę swoją chorobę, także oślepł..." Kobieta zaszlochała od razu, jakby łzy miała w pogotowiu. Szaweł stał w środku izby, obok tych dwojga starych, którzy płacząc nad swoim nieszczęściem zupełnie o nim zapomnieli. Głowa ciążyła mu jak ciąży chora, nabrzmiała kończyna. Oczy bolały wciąż, a ten ból zdawał się postępować od powiek w głąb czaszki. Ponad bólem jednak i sprawianą przez ból gorączką, męczyły go niespokojne, rozpędzone myśli. Czy zdołam, czy potrafię zapłacić właściwą cenę? — zapytywał siebie wciąż o to samo. Ale odpowiedzi nie znajdywał. Jasno pracujący umysł ostrzegał go, że źle stawia pytanie. Powinno było ono brzmieć: czy chcę tę cenę zapłacić?

Przygotowano mu posłanie, a on legł na nim ciężko. Słyszał koło siebie człapanie kroków Judy i jego łzami nasiąkły głos, lub lżejsze stąpanie Marty. Przybiegali do niego co chwila z pełnym czułości pytaniem: „Co ci dać Szawle? Może kawałek placka? Może figi, może daktyli? Może wina?" Zawsze jednako potrząsał głową. Nie chciał nic jeść, nie chciał pić — jednego tylko pragnął: ciszy. Ale oni nie ustawali w tej dla niego troskliwości. „Jakto — nic jeść nie chcesz? Szawle — co ci jest? Chcesz, zawezwiemy lekarza? Dobry lekarz, Józef bar Joel..." Bez słowa potrząsał głową.

Potem przestali go pytać. Domyślił się, że zapadła noc, bo upał skończył się, zaś z głębi mieszkania wiało chłodem pustynnej nocy. Szaweł nie mógł zasnąć. Leżał na wznak, z rękoma podłożonymi pod głową, tak prawie, jak przedtem leżał tam, na drodze. Po niewiadomo który raz przypominał sobie, szczegół za szczegółem, cały dzień: wędrówkę przez pustynię, omdlały upał, widok wynurzającego się zza wzgórz miasta, nagły blask — i to wszystko co potem nastąpiło. Więc ten zwalczany, znienawidzony Jezus jest naprawdę Synem Bożym? Oczywistość tego faktu nie dawała się zaprzeczyć. Choćby nie wiadomo jak tego pragnął, nie zdołałby wytłumaczyć sobie wydarzenia złudzeniem czy majakiem. Widziałem Go naprawdę... — powtarzał po sto razy, po tysiąc razy — i to wcale nie po to, by się upewnić, że widział swego Zwycięzcę naprawdę, ale dlatego, że ten fakt wymagał natychmiastowych dalszych wniosków. Jeżeli widziałem Jahwe — snuł pasmo swoich myśli — i jeżeli Jahwe jest Jezusem, to ja walcząc z Jezusem, walczyłem z Jahwe... Muszę więc teraz albo przestać walczyć z Jezusem, albo wyrzec się Jahwe... To ostatnie było oczywistym absurdem. Wyrzec się Jahwe! On, faryzeusz, uczeń Gamaliela, wierny wyznawca Zakonu, miałby się wyrzec Jahwe. Ależ w życiu Szawła nie było nic poza myślą o Jahwe, poza służbą Jahwe! Wyrzec się Jahwe! Można wyrzec się domu, rodziców, można opuścić ojczyznę, można ślubować nazyreat, mo-

żna złożyć śluby czystości... Ale wyrzec się Jahwe? Szaweł nieomal chciał się śmiać. To tak jakby powiedzieć słońcu, że go nie ma, powiedzieć dniowi, że jest nocą... Wyrzec się Jahwe — to znaczy wyrzec się dziadów, ojców, historii wybranego narodu, bohaterskiej wielkości Izraela... Wyrzec się krwi, która świadczy, oczu, które widziały, ciała, które czuło... Lecz wobec tego trzeba przestać walczyć z Jezusem. Ale czy to wystarczy? Czy można po takiej chwili powrócić do zwykłego, codziennego życia i życiem nie świadczyć temu, co było? Czy można otrzeć się o Żywego Boga i pozostać chłodnym, wystygłym człowieczkiem? Może splatać dalej powrozy, tkać namioty, sprzedawać wyroby swoich rąk? Może mieć żonę, dzieci, wnuki, wielbłądy, osły, barany, zbierać perły do cyprysowej szkatułki, lub srebrne talenty do skórzanego woreczka? Może wykładać Pismo, Proroków, Halachę i Haggadę? Opowiadać o Mesjaszu, który ma przyjść, a który przecież już nie przyjdzie? Nie! Nie! Nie! Jeśli się przestanie zwalczać, trzeba natychmiast: od jutra czy od pojutrza rozpocząć walkę o Jezusa. Tak, o Jezusa. Trzeba zapomnieć, że się jest wysłańcem świątyni, że się ma listy arcykapłana, że się jest zaufanym rady faryzeuszów. To wszystko nie może już istnieć. Trzeba zejść tam, gdzie zeszedł Szczepan: między brudnych amhaarezów i ich nauczycieli — naiwnych rybaków galilejskich, którzy nawet nie wiadomo, czy umieją czytać pisma. Trzeba wyrzec się wszystkiego, co się zdobyło, trzeba podjąć najniewdzięczniejszy trud przekonywania swoich, iż największe zgorszenie jest największą świętością. Ale to wszystko mało! Trzeba iść dalej — aż do największego szaleństwa tej szalonej nauki: aż do głoszenia końca historii wybranego narodu! Tak! Zbyt wiele nasłuchał się Szaweł nauk Szczepana i innych. Mówili oni wyraźnie i bez zająknienia, że nauka Jezusa jest nauką dla wszystkich: Greków, Żydów, Rzymian. Tu już nie o prozelitów szło, nie o „bojących się Boga". Naród żydowski nie jest już niczym. Inny naród trzeba stworzyć: naród wielki i jeden — wyznawców Jezusa. To nie oni, od wieków wybrani mają być dziełem Bożym dokonywanym ludzkimi rękoma — ale ten naród przyszły, do którego przynależność nie znak obrzezania znaczy — ale znak Jezusowy — znak krzyża...

Noc odlatywała szybko, niby na skrzydłach. Szaweł nie spał i tylko myślał, myślał, myślał. Znowu nadszedł dzień, znacząc swoje nadejście ciepłym potem na czole i na policzkach. Juda z żoną, wstawszy, odmawiali głośno „Szema": „Słuchaj Izraelu: Pan Bóg nasz — to Bóg jedyny. Będziesz miłował Pana Boga twego, ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej, i ze wszystkiej siły twojej..." Szaweł powtarzał także: „I muszą te słowa, które Ja dziś przykazuję tobie pozostać w sercu twoim..." Potem starzy przyszli i stanęli nad jego posłaniem. „Co będziesz jadł, Szawle? Jak się

czujesz? No?" Potrząsał głową i milczał. Nie widział ich, ale łatwo mógł sobie wyobrazić, jak stoją zafrasowani i kiwają głowami. „Nic nie chcesz jeść? No jak to może być? To może zawołamy Józefa?" Znowu potrząsł głową.

Odeszli, by wracać co chwila. Stawiali potrawy przy posłaniu. Marta mówiła przymilnie: „Jak będziesz czego chciał, to tylko wyciągnij rękę... Te oliwki sama rwałam... A to mleko to od naszej krowy..." Zdobywał się na niepewny uśmiech, którego odbicia nie widział w oczach drugich. Ale nic nie jadł. Nie mógł jeść, nie chciał jeść. Myśli, które w nim były, gorzały niby ognisko. Czuł, że póki się ono nie wypali do dna, życie jest czymś niemożliwym.

Dzień wlókł się duchotą, upałem, tępym bólem w skroniach, niekończącą się gorączką myśli. Udało mu się trochę zadrzemać. Obudziwszy się począł się modlić. Modlił się bez przerwy godzinę za godziną, uporczywie i zawzięcie. Nie słuchał, co do niego mówią Juda i Marta. Wyszeptywał słare modlitwy dobitnie, aby przezwyciężyć płynność myśli, która groziła modlitwie pochłonięciem. Nad wieczorem stała się rzecz wstrząsająca: nagle, w czasie modlitwy przerwał się woal ślepoty, leżący na oczach Szawła. Zobaczył przed sobą nieznanego człowieka, który szedł ku niemu z wyciągniętą ręką. Dłoń tamtego spoczęła na czole Szawła, ale on jej nie poczuł. Ciemność oczyściła go znowu. Dyszał ciężko. To musiała być wizja! Chciał się upewnić — zawołał na wuja. Ten nadbiegł ciężko z pytaniem na ustach: „Chciałbyś może coś zjeść?" Niechętnie potrząsał głową „Nie. Ale powiedz mi: kto tu był?" „Tutaj?" „Tak. Tu, przed chwilą". „Nie było nikogo, Szawle!" „Nie było nikogo? A ten człowiek z jasnymi włosami, z szeroką, przypominającą wachlarz brodą?" „Nikogo nie było. A zresztą ty przecież nie widziałeś!" „Tak, to prawda. Nikogo ani niczego nie widzę. Wybacz, Judo, że cię wołałem..." Doszło do jego uszu, jak Juda mówi cicho do żony: „On ma majaki. Zupełnie tak samo jak Icchok..."

Posłanie było twarde i obrzydliwie rozgrzane. Od pustyni wiał wiatr i kołysał gałęźmi palm nad domem: szerokie liście ocierały się o ściany, niby bezradne dłonie ślepca. Szaweł znowu modlił się: powtarzał z rozpaczliwą monotonią prastary, ledwo zrozumiały psalm: „Panie, Boże zbawienia mego, we dnie i w nocy wołam do Ciebie... Pełna strapień jest dusza moja... Poczytują mnie za trupa, którego odstąpili już wszyscy... Jesteś jak zabici w grobie leżący, o których już nie pamiętasz... Zepchnąłeś mnie na dno dołu, w ciemności i w mrok śmierci... Wołam do Ciebie, o Panie, i ciągle bieży ku Tobie modlitwa moja..." Ale choć się wysilał, modlitwa stygła mu na ustach. Czuł się coraz słabszy. Czaszkę roznosił mu przeszywający ból. Krew pulsowała w skroniach. Ogarnęła go ciężka senność. Płoszył ją słowami: „Czy dla umarłych będziesz czynił cuda?

Czy cienie wstaną, by chwalić Ciebie?" Potem znowu chciał zasnąć, lecz przekorny sen tymczasem odszedł. Szaweł powtarzał: „Oddaliłeś ode mnie przyjaciół i towarzyszy! Druhami mymi — ciemności!"

Po ciemnościach nocy nadeszły ciemności poranka. Znowu słyszał stąpania Judy i jego żony, znowu musiał wysłuchiwać ich drażniących pytań: co będzie jadł i co by chciał jeść. Myślał: długo czekać trzeba na Twoje wezwanie... Pod zbolałym czołem miał szum, gdy się modlił — było to tylko rozpaczliwe wyszeptywanie słów, za którymi żadne uczucia nadążyć nie mogły. Zagłuszał chaos po sto, po tysiąc razy wymienianym imieniem Pańskim. Aż wreszcie uświadomił sobie, że czy wola Jahwe czy Jezusie — wola tę samą Istotę. Począł powtarzać: Jezusie Nazareński. Powtarzał to rytmicznie: naprzód wolniej, potem coraz prędzej — jak rodząca kobieta; gdy głos mu się załamał — zaczynał na nowo. Juda i Maria podchodzili do niego, znowu go o coś pytali. Był przekonany, że pytają, czy nie zjadłby czego. Starał się ich nie słuchać. Ale oni stali nad nim i nie odchodzili. Trząsł głową: „Nie trudźcie się. Nic jeść nie będę". Kiwali głowami — czuł, nie widząc, że kiwają głowami. „Wiem, że nic jeść nie chcesz — podjął Juda. — Ale nie o to pytam. Przyszedł człowiek, który chce ciebie zobaczyć..." „Człowiek? — Szaweł chciał się zmarszczyć, wysilić pamięć, ale czoło piekło go jak rozpalony kamień. — Człowiek? Nie znam nikogo. Nie wiem o kim mówisz. Tutejszy?" „Tak, tutejszy... Wiesz od tych, no — Nazarejczyków..." „Czego chce?" „Chce cię widzieć". „Nazarejczyk chce mnie widzieć" O mało nie powiedział: drogo Nazarejczycy płacą za oglądanie mojej osoby. Obudził się w nim dawny, czujny Szaweł. Prawie zapomniał o chorobie. Czuł się jak pies, który przypadkowo trafił na podniecający ślad. Usiadł na posłaniu. Usta mu skrzywił porywczy grymas. „Gdzież ten Nazarejczyk? Niech wejdzie..." Nasłuchiwał. Trzy dni ślepoty wysubtelniły jego słuch. Przybyły szedł od drzwi wejściowych. Powiedział: „pokój niech będzie temu domowi". Zbliżył się do posłania Szawła, ten zaś nasłuchiwał jego stąpań cały drżąc. Czujna uwaga ustąpiła miejsca niepokojowi. Przycisnął dłoń do piersi. Przybyły zatrzymał się o krok od posłania. Milczał. Z jego milczenia tchnęła przezwyciężona nieufność.

— Szawle, bracie... Zowią mnie Ananiaszem... a przysłał mnie Jezus... Przejrzyj...

W miarę jak tamten mówił, blask począł spływać w obolałe oczy Szawła. Plamy światła i plamy cienia rozbiegały się i zbiegały, aż wreszcie dzień stał się znowu dniem. Z czerwonego mroku wyszło nagle tysiące przedmiotów i człowiek stojący przed Szawłem. Miał jasne włosy, spadające na ramiona i brodę szeroko rozpostartą niby wachlarz wokół naiwnie dobrodusznej twarzy. Wyglądał na zwykłego amhaareza. Szaweł poznał od razu, że to był człowiek ujrzany

w gorączkowym widzeniu. Uśmiechnął się — nagle onieśmielony. Tamten także się uśmiechnął. Ciągnął dalej:

— Masz być wobec wszystkich ludzi świadkiem tego, coś widział i czegoś doznał...

Szaweł powoli i poważnie potakiwał skinieniem głowy.

Gdy Ananiasz wreszcie wyszedł, do izby wśliznął się Juda. Swym zwykłym, ciężkim, człapiącym chodem podszedł do posłania. Pełnym zdumienia wzrokiem popatrzył na rozjaśnioną twarz Szawła. Podrapał się w głowę.

— Czybyś... — zaczął żałośnie.

— Ależ naturalnie! — Szaweł zaśmiał się. — Chcę jeść. Daj mi coś, Judo.

Sary oniemiał. Chwilę bezdźwięcznie poruszał ustami. Potem począł krzyczeć na poły radosnym, na poły przerażonym głosem:

— Marto! Marto! Chodź tutaj prędko! Marto!

Jan Dobraczyński

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

CHRZEŚCIJAŃSKA MORALNOŚĆ POLITYCZNA

Zagadnienie moralności politycznej stanowi najtrudniejszy chyba rozdział etyki chrześcijańskiej. I tym się też zapewne tłumaczy fakt, że rozdział ten dotąd nie jest wystarczająco opracowany. Wszelka bowiem działalność polityczna na terenie państwowym czy międzynarodowym stanowi skomplikowany splot czynów indywidualnych oraz spraw społecznych. Proste przeniesienie indywidualnych norm moralnych na teren akcji społeczno-politycznej zagadnienia nie rozwiązuje, bo sytuacja jest tu bardzo odmienna. Równie błędne byłoby przerzucenie się w stronę tendencji przeciwnej i mówienie wyłącznie o odpowiedzialności grupowej, przy wyeliminowaniu zasady odpowiedzialności moralnej jednostek. Rzecz w tym, że we wszelkiej akcji politycznej spotykamy się z działaniem grup społecznych, ale także z działaniem jednostek, grupami tymi kierujących. Jednostki wówczas jednak występują w charakterze reprezentantów społeczności, za których losy ponosić muszą odpowiedzialność. Okoliczność ta nadaje im nowy i odmienny charakter, uzasadniający osobne potraktowanie ich odpowiedzialności etycznej.

Bez przeprowadzenia tych rozróżnień i bez uwzględnienia całej złożoności obrazu mówienie o moralności politycznej wyradza się łatwo w ogólnikową frazeologię. Dlatego stosunkowo niewiele jest wartościowej literatury zagadnieniu temu poświęconej.

Tym większe zainteresowanie wzbudza nowa książka prof. Adama Krzyżanowskiego, wydana w ubiegłym miesiącu i traktująca o zagadnieniu chrześcijańskiej moralności życia politycznego [1]). Pierwszym zasadniczym walorem tej książki jest jej naukowa rzeczowość i brak frazeologicznych uratwień. Autor nie stara się kwestii uprościć, bierze ją w jej całej złożoności, dążąc do stwierdzeń prawdziwych, chociażby nawet mało efektownych. Gdy chodzi o postawę ideową, autor pozostaje

[1]) Adam Krzyżanowski — „Chrześcijańska moralność polityczna". Wydawn. Kuthan. Warszawa—Kraków 1948. Str. 232.

neutralny i obiektywny, nie deklarując się jako badacz katolicki. O przeszłości mówi bez ogródek i niedomówień, wykazując niepowodzenia historyczne chrześcijaństwa w kierunku umoralnienia życia politycznego. Także oficjalni reprezentanci Kościoła zawiedli wielokrotnie, idąc na faktyczne kompromisy moralne pod pozorami faryzejskiej kazuistyki. Przykładem choćby smutnej pamięci sprawa inkwizycji.

Pomimo tych rozmaitych zboczeń i upadków, wkład chrześcijaństwa w dzieło umoralnienia życia politycznego jest olbrzymi w historii świata. Autor stara się pozostać przez cały czas w roli bezstronnego obserwatora, rzadko tylko zdradzając swoje subiektywne stanowisko. O błędach w przeszłości Kościoła popełnionych, jak już zaznaczyłem, mówi bez retuszu. Dlatego rysująca się w toku wywodów historyczna zasługa Kościoła: poprawienie poziomu etycznego życia politycznego, zarysowuje się w książce szczególnie mocno, szczególnie uderzająco.

Chrześcijaństwo dało moralność uniwersalną, obiektywną i opartą na miłości. Transcendentny zakon miłości, przekraczający granicę grup, społeczeństw, narodów, obejmujący także wrogów i równający wszystkich ludzi świata, łączy ich w jeden uniwersalny porządek moralny. I pomimo przypływów i odpływów, pomimo cofnięć się i upadków wielu swych reprezentantów, Kościół zawsze jednak bronił zasadniczo wspaniałego skarbu obiektywnej i uniwersalnej moralności, wszczepiając stopniowo te zasady społeczeństwom przez siebie urabianym. Ludzie się załamywali i grzeszyli, ale Kościół nie zdradził nigdy zasady. Apostołował ją konsekwentnie i wytrwale. Jeśli nawet Krzyżanowski tego tak wyraźnie nie podkreśla, prawda ta wynika zupełnie oczywiście z kart tej niezmiernie ciekawej książki.

Krzyżanowski dzieli systemy moralne na trzy grupy: 1) Moralność powszechna. Gdy normy obowiązują wszystkich ludzi, a także i przedmiotowo odnoszą się do wszystkich bez wyjątku ludzi świata i jednakowo obowiązują wobec swoich i obcych, wobec przyjaciół i wrogów. 2) Moralność partykularna ugodowa. Jeżeli normy odnoszą się przedmiotowo i podmiotowo tylko do pewnej grupy społecznej, ale istnieje tendencja do uzgodnienia ich z normami obowiązującymi w innych społeczeństwach. 3) Moralność partykularna antagonistyczna, gdy normy dotyczą tylko ludzi jednej grupy i wiążą tylko względem członków tej społeczności. A pozostali ludzie, należący do innych społeczności, znajdują się w ogóle poza obrębem nakazów i zakazów moralnych. Kwestionuje się wówczas wartość i moc obowiązującą innych systemów moralnych i odrzuca się próby uzgodnienia sprzecznych interesów. Oznacza to wolność każdego działania w stosunku do ludzi innych grup.

Tego rodzaju koncepcje partykularno-antagonistyczne stały się

wysoce aktualne w postaci ekskluzywnych systemów moralności narodowo-plemiennej

Moralność chrześcijańska łączy wymogi powszechności i obiektywizmu. Jest obiektywna w znaczeniu podwójnym. Obowiązuje przedmiotowo, niezależnie od osobistego odczuwania, oraz nakazy postulowane w stosunku do innych obowiązują mnie w całej rozciągłości. Temu skarbowi moralności obiektywnej i powszechnej, chronionemu przez Kościół od dwóch tysięcy lat, grożą dziś poważne niebezpieczeństwa. Zniszczenie lub [illegible] jego oznaczałoby głęboką regresję kulturalną. Wszelka bowiem moralność partykularno-antagonistyczna prowadzić musi do przekreślenia zasady równości ludzi, do wytworzenia się klasy „nadludzi" i „podludzi" i bezpowrotnego zniszczenia braterstwa między człowiekiem i człowiekiem.

Krzyżanowski podkreśla i omawia obszernie inną jeszcze historyczną rolę Kościoła. Opierając się na głębokiej znajomości natury ludzkiej, swoją wychowawczą pracę moralną prowadził Kościół z roztropnością i umiarem, godząc się na postęp powolny, ale zakładając konieczność rozwoju wszechstronnego i harmonijnego. Dzięki roztropności i założeniu postępu chrześcijaństwo potrafiło osiągnąć jakieś trwalsze rezultaty pozytywne.

Hasła równości, wolności, sprawiedliwości i demokracji były wielokrotnie w dziejach rzucane. Idee rewolucji francuskiej doprowadziły po upływie 150 lat do nacjonalizmów i totalizmów. Analizując ten stan rzeczy, dochodzi Krzyżanowski do wniosku, że przyczyną tego rodzaju wynaturzeń jest brak harmonii i umiaru w realizacji postulowanych założeń. Chodzi o to, że przyjmuje się założenia zbyt jednostronne i urzeczywistnia się pożądane cele kosztem innych podstawowych warunków rozwoju kulturalnego. Skrajnie pojęty liberalizm dać musi w rezultacie podważenie zasad demokratyzmu społecznego, jak to się stało w XIX wieku, gdy nierówności majątkowe doprowadziły do panoszenia się najbogatszych i warunków niewolniczej pracy mas.

Krzyżanowski buduje szereg takich antytez, wykazując, że brak umiarkowanego i środkowego rozwiązania prowadzi nieuchronnie do wykolejenia. Wymienia militaryzm — pacyfizm, sprawiedliwość formalna (praworządność) — sprawiedliwość materialna, wychodząca poza praworządność. Każdy z tych postulatów sam w sobie jest zupełnie słuszny. Ale zrealizowany skrajnie, prowadzi do naruszenia równowagi społecznej kończącego się ostatecznie parodią wysuniętego hasła.

W rozważaniach tych wychodzi Krzyżanowski poza obręb ścisłych zagadnień etycznych omawiając szeroko tło społeczne kulturalnego i moralnego rozwoju społeczeństw. Tezą autora, zupełnie oczywiście wyni-

kającą z całości wywodów, jest założenie, że rzeczywisty postęp moralny możliwy jest tylko w ramach ogólnego harmonijnego rozwoju kultury ludzkiej. Warunkiem zaś rozwoju kultury personalistycznej jest harmonijne rozwiązanie struktury ustroju społecznego i politycznego.

Otóż zasługą Kościoła jest wytrwałe i niezmordowane przestrzeganie przed wybujałością ekstremizmów, naruszających harmonię społeczną i zagrażających podstawom kultury personalistycznej. Książka A. Krzyżanowskiego wykazuje konstruktywność takiej właśnie postawy. I to nam wiele tłumaczy. Kościół potępiał skrajne formy liberalizmu właśnie dlatego, że wysoko ceni demokrację społeczną. I odwrotnie, przestrzega teraz przed hasłem demokracji społecznej za wszelką cenę, bo widzi walory liberalizmu, które chronić należy. Chodzi zaś o takie rozwiązanie najsłuszniejsze, aby jedna zasada nie przekreślała i nie eliminowała drugiej. Tak samo ze stanowiska katolickiego naiwny jest pacyfizm za wszelką cenę, paraliżujący siły obronne społeczeństw, ale oczywiście na potępienie zasługuje militaryzm, popychający do awanturniczości wojennej.

W obronie harmonijnego ładu społeczeństw ludzkich widzi autor wielką cywilizacyjną rolę chrześcijaństwa, a my powiemy po prostu — stawiając kropkę nad i — rolę Kościoła Katolickiego.

Nie istnieje żadna tajemnicza recepta na wolność, równość czy demokrację. Wartości te są produktem dłuższego rozwoju kulturalnego. Są one produktem określonej równowagi społecznej, wynikiem harmonijnego kompromisu tych zasad. Wolność jest realna tylko przy pewnym kwantum demokracji politycznej i społecznej, przy zagwarantowaniu zasadniczej praworządności, ale równocześnie kontrolowaniu jej przez wyższą zasadę sprawiedliwości materialnej (prawo naturalne), przy istnieniu wolności politycznej, ale przy zabezpieczeniu stałości władzy i t. p. Jak zatem widać, nie można mówić o wolności w oderwaniu. Wolność jest wypadkową harmonijnego krzyżowania się układu wielu elementów. Tak samo demokracja polityczna i społeczna, tak samo sprawiedliwość i t. p. Warunkiem realizacji postępu jest harmonijny rozwój całości.

Dopowiadam tu może autorowi, ale tak właśnie rozumiem zasadnicze założenia książki Krzyżanowskiego. Rozważania Krzyżanowskiego zamyka teza o niewystarczalności samych tylko reform politycznych. Reformy najlepiej pomyślane nie dadzą głębszych i trwałych skutków, gdy nie łączą się w sposób istotny z pracą moralną nad doskonaleniem jednostki, a przez jednostki nad doskonaleniem państwa.

Książkę Adama Krzyżanowskiego trudno jest czytać bez przejęcia

i wzruszenia. W okresie powojennego zachwiania podstawowych wartości etycznych i wobec czynionych prób zakwestionowania zasad powszechnej i obiektywnej moralności katolickiej. Mówi nam o zasłudze moralnej i kulturalnej Kościoła, jako obrońcy zasad i postępu kulturalnego.

M. J.

AKTUALNOŚĆ I GENEZA ZESPOŁÓW ŚWIECKICH

Konstytucja Apostolska Piusa XII z dnia 2 lutego 1946 r. „Provida Mater Ecclesia" otwiera nową erę w życiu świeckich zespołów religijnych.

Geneza tych zespołów jest tak dawna, jak sam Kościół i sięga czasów apostolskich. Konstytucja zaznacza, że w pismach Ojców Kościoła, współczesnych Apostołom i starożytnych pisarzy kościelnych znajdują się wzmianki o „ogniskach zbiorowo dążących do doskonałości w wielu gminach chrześcijańskich". A św Paweł jakże często o tym wspomina i jak często pozdrawia tych, którzy pomagają mu rozdawać „skarb z nieba". W listach swych kreśli cały program apostolstwa świeckich, aktualny po wsze czasy.

Ziarna powołań kiełkują w duszach ludzkich, stwarzając między nimi więź braterską, która znajduje wyraz w takiej czy innej formie organizacyjnej. Wzajemna pomoc w dążeniu do doskonałości i życie na chwałę Bożą stanowią jej odwieczną, niezmienną treść. W dziejach Kościoła zawarta jest historia poszczególnych grup i dusz dążących do świętości. Są one tymi drożdżami w Kościele. Pod ich wpływem myśl Chrystusowa zatacza coraz szersze kręgi, przenika i kształtuje zbiorowość. Świat z pogańskiego staje się „sakralnym", korzy się przed Bogiem. I wówczas elita duchowa świata zamyka się w klasztorach. Duch zakonny zaczyna przeważać nad duchem apostolskim pierwszych wieków chrześcijaństwa. W zacisznych murach klasztornych średniowiecza rozkwita wiedza katolicka, ale jednocześnie bierze rozbrat z życiem, które na nowo zalewają powrotne fale pogaństwa.

Na ogół biorąc, katolicy nie odpowiedzieli swemu zadaniu, nie potrafili wytworzyć siły zbiorowej w służbie dobra.

„Źle jest człowiekowi samemu" — toteż mało zdziała ten, kto idzie samopas. Jakby w odpowiedzi na szalejące zło świata, zarysowuje się obecnie w Kościele pragnienie, nie tyle ucieczki za mury klasztorów, ile zespolenia swych wysiłków ku wspólnemu dobru. Powstaje jakby nowa, a w rzeczywistości stara jak Kościół, rodzina duchowa która ma za zadanie służbę Bogu w świecie. Nie odcina się od życia, nie wchodzi w żadne sztywne ramy nie szuka w nich ochrony Trud, który podejmuje, to rechrystianizacja wszystkich dziedzin życia, przemiana,

siebie i swego otoczenia, według myśli Bożej. Pragnienie to dojrzewa w jednostkach i w grupach, których jest już dzisiaj legion.

Pius XI ze specjalną wyrazistością i mocą rzucił hasło akcji katolickiej, podjęte przez wszystkie Episkopaty świata. Hasło to jednak, realizowane przed wojną głównie na płaszczyźnie społecznej, nie przeorało dostatecznie zachwaszczonego gruntu, nie wychowało „nowego człowieka". Zrozumiano potrzebę głębszych, zespołowych komórek, służących akcji katolickiej i jednocześnie nadających jej kierunek.

Wszędzie tam, gdzie organizacje katolickie rozwijają się pomyślnie, gdzie osiągają głębszy poziom duchowy, należy się doszukiwać ścisłych zespołów religijnych, zwłaszcza wśród sił kierowniczych. Półmilionowa armia młodzieży żeńskiej akcji katolickiej we Włoszech jest kierowana przez Misjonarki Serca Jezusowego, zespół religijny stworzony przez O. Gemelli, rektora Uniwersytetu Mediolańskiego, i Armidę Barelli. Cały ruch chrześcijański robotniczy belgijski zawdzięcza swe powstanie i rozwój zespołowi, pobłogosławionemu przez Kardynała Mercier: Les Auxiliaires de l'Apostolat — Pomocnice w Apostolstwie.

Dynamiczny ruch młodzieży żeńskiej katolickiej w Holandii, t. zw. Graal, kierowany jest przez ścisły zespół apostolski — Panie z Nazaretu. Przykładów takich można by mnożyć bez liku.

W dobrym, czy w złym, wszystko dziś na świecie dokonują zespoły. Ideę, myśl rzuca jednostka, ale tylko zespół realizację jej może zapewnić. Nie wszystkie zespoły powstają do wspólnych zadań społecznych, czy wychowawczych. Można się jednoczyć w celu wspólnego dążenia do doskonałości, dla ułatwienia sobie swych zadań indywidualnych, dla wzajemnej pomocy materialnej i duchowej. Jeżeli w wyniku zespolenia wewnętrznego powstaną potem wspólne placówki pracy, tym lepiej, ale nie muszą one być punktem wyjścia.

Co charakteryzuje świeckie zespoły religijne?

1) Podporządkowanie życia zewnętrznego życiu wewnętrznemu, czyli wyznawanie całym życiem wiary katolickiej.

2) spójnia między członkami, wiążąca ich w jedną rodzinę duchową,

3) praca apostolska.

Istnieją zespoły, które stawiają sobie jeszcze większe wymagania: powołanie do wyłącznej służby Bogu w świecie i życie apostolskie według rad ewangelicznych, przypieczętowane lub nie — ślubami.

Sprawa powołań do świeckiego apostolstwa, tak bardzo dziś na czasie, jest zagadnieniem palącym. Bez żywych pochodni, gorejących miłością i rozświetlających mroki współczesnego świata, nie może być mowy o jego rechrystianizacji. Bóg działa poprzez ludzi — od wierności i sprawności narzędzi zależy zakres i jakość dokonanej pracy.

Na Zachodzie jest coraz więcej powołań do świeckiego apostolstwa. Zespoły, istniejące już dawniej, podwoiły i potroiły liczbę swych człon-

ków, a poza tym powstało jeszcze wiele nowych grup, wspólnie dążących do doskonałości. Myślą Konstytucji jest uporządkowanie tego ruchu i wzięcie w opiekę przez Kościół, by go nie rozpraszać i nie narażać na niebezpieczeństwa z powodu braku oparcia i formacji.

W Polsce napotykamy na duże trudności, gdy chodzi o ten typ powołań. Spotykają się one zazwyczaj z niezrozumieniem swych spowiedników i w ogóle duchowieństwa. W braku kierunku i oparcia, albo marnieją w samotności, albo szukają schronienia w zgromadzeniach zakonnych, choć może więcej mogłyby uczynić dla chwały Bożej pozostając w świecie.

Smutną jest rzeczą stwierdzenie faktu, że pomimo, a może wskutek bogactwa inicjatywy, zawodzimy w Polsce najczęściej z realizacją, przede wszystkim, gdy chodzi o wytworzenie siły zbiorowej, umiejętności współpracy i zespolenia wysiłków.

Stowarzyszenie Matki Boskiej Dobrej Rady, założone przez Generałową Zamoyską, było na pewno jednym z pierwszych na świecie zespołów, poświęconych świeckiemu apostolstwu w nowoczesnym ujęciu; niestety nie rozwinęło się należycie, i coraz bardziej kurczy swoją działalność w braku odpowiednich powołań. Parę polskich inicjatyw, jak świecki zakon św. Tereski, zakon Krzyża i Miecza i inne grupy, zakładane przez ludzi wielkiego nieraz ducha i serca, po krótkim życiu, opadają w swej działalności, niezdolne wydać trwałych owoców. Może dlatego, że zwykle oparte są na jednym człowieku, — gdy go nie stanie, cała budowla wznoszona z wysiłkiem rozpada się w gruzy, niezdolna do przetrzymania tej życiowej próby, jaką jest odejście założyciela. A jednak dopiero ten moment jest naprawdę sprawdzianem, czy to, co budujemy, jest według planu Bożego i czy wśród ludzi, którzy poszli z nami, zaistniała prawdziwa spójnia na Bogu oparta, a nie na tym, który przewodził. Ktoś powiedział, że najważniejsze jest to, co zostaje po naszym odejściu. Jest w tym wiele słuszności. Zespół jest zespołem dopiero wówczas, gdy wytwarza organiczną grupę, związaną coraz głębiej przeżywaną wspólnie ideologią, w której rola prowadzącego zaciera się coraz bardziej. Nie przekreśla to posłuszeństwa bynajmniej, ale czyni je bardziej bezosobistym i tym istotniejszym. Służymy Bogu — Jemu jedynie. Wielu może być dla nas wykładnikami Jego świętej woli. Przede wszystkim Kościół w osobach swych przedstawicieli, potem nasi przełożeni, współtowarzysze i podwładni.

Trzeba umieć być posłusznym każdemu — trzeba mieć wewnętrzną gotowość do posłuszeństwa inaczej nie może być mowy o powołaniu. Gotowość przekreślenia woli własnej, zarówno w rzeczach wielkich, jak i małych — to najlepszy jego sprawdzian.

Duch posłuszeństwa łączy się z duchem czystości i ubóstwa. Przejawiać się to powinno w życiu zespołowym nie tylko indywidualnym.

Służyć musimy wszystkim, nie tylko wybranym. Powinniśmy cieszyć

się każdym nowym ogniskiem w naszej rodzinie duchowej. Jest jedno apostolstwo świeckich, jedno apostolstwo przemienienia świata na Chwałę Bożą, i każdy poszczególny odcinek tego dzieła jest cenny, wszystko jedno pod jaką nazwą i w jakim powstaje kraju. Wszystko, co buduje królestwo Chrystusowe w Polsce czy w świecie, powinno być bliskie i drogie naszemu sercu. I dlatego cały nasz wysiłek powinien iść w kierunku łączenia poszczególnych ogniw, współpracy i kontaktów, przede wszystkim w naszej własnej rodzinie apostolskiej, potem ze zgromadzeniami zakonnymi i w ogóle z każdą inicjatywą ludzi dobrej woli dla Chwały Bożej podjętą.

Świeckie zespoły może w sposób szczególny powinny szukać łączności z zakonami kontemplacyjnymi. Ich typ bowiem najwyższy apostolstwa—apostolstwa życia złożonego Bogu w całopalnej ofierze — powinien być oparciem dla wszelakiego rodzaju apostolstwa, zasilając je nieustannie z nagromadzonego skarbca łask. Tym się może tłumaczy, że wielcy święci Karmelu: obie święte Teresy i św. Jan od Krzyża — takimi są niezrównanymi mistrzami w życiu wewnętrznym i dla ludzi świeckich.

Przechodząc do omówienia Konstytucji „Provida Mater Ecclesia" (na podstawie tekstu umieszczonego w Wiadomościach Archidiecezjalnych Warszawskich — sierpień—wrzesień 1947 r.), chciałabym zaznaczyć, tak jak to podkreślił miesięcznik OO. Dominikanów: „La vie spirituelle", że jest ona rewolucyjnym wydarzeniem w Kościele. Po raz pierwszy bowiem wprowadza w stan kanonicznej doskonałości ludzi świeckich, żyjących życiem zwyczajnym, nie wedle norm prawnych zakonnych. Poprzednio kodeks prawa kanonicznego ściśle określał, że „stan kanonicznej doskonałości istnieje tylko wówczas, o ile profesja została złożona w zakonie, zatwierdzonym przez Kościół". Leon XIII w swej konstytucji „Conditae a Christo" zaliczył zgromadzenie o ślubach prostych do zakonów w ścisłym tego słowa znaczeniu, rozszerzając w ten sposób liczbę tych, którzy będą się mogli znaleźć w stanie kanonicznej doskonałości. — ale wydawało się, że jest on nadal ściśle zarezerwowany dla życia zakonnego. Lecz, jak mówi Konstytucja z 2. II. 46 r.:

„Kościół po prawnym uporządkowaniu całości, z wielką mądrością, rozwagą i miłością zatroszczył się o liczne zastępy tych, którzy porzuciwszy świat, chcą żyć w nowym stanie kanonicznym, mającym za cel zasadniczy osiągnięcie doskonałości. Najdobrotliwszy Pan, który wszystkich wzywa nieustannie do kroczenia drogą doskonałości, zrządzeniem Opatrzności sprawia, że we współczesnych nam czasach największego upadku moralności zjawiają się liczne szeregi dusz wybranych, a wśród nich jednostki pałają szczególnym pragnieniem doskonałości. Opatrzność także sprawia, że dusze z woli Bożej żyjące w świecie mogą znaleźć lepsze formy stowarzyszeń, odpowiadające ściślej potrzebom czasu i bardziej sprzyjające rozwojowi życia doskonałego".

Gdy Armida Berelli, założycielka i kierowniczka Misjonarek Serca

Jezusowego we Włoszech, miała trudności z kardynałem Gasparri, który zarzucał ustawie Misjonarek, że nie mieści się w prawie kanonicznym — Pius XI przeciął dyskusję pełnym przewidującej mądrości powiedzeniem „Tak, ale mieści się w Kościele". — To, co już zamierzał Pius XI, śledząc z dobrocią powstający ruch zespołowy świeckiego apostolstwa, zrealizował Pius XII swą Konstytucją Apostolską „O stanach kanonicznych oraz Instytucjach Świeckich, mających za cel osiągnięcie doskonałości chrześcijańskiej". Pius XII zaznacza, że:

„Nie jest tu mowa o wszystkich stowarzyszeniach czynnie dążących do doskonałości chrześcijańskiej, lecz tylko o tych, które w swej konstytucji i hierarchii władz, w nieograniczonym wyrzeczeniu się, wymaganym od członków, w ślubach i w sposobie realizowania swych zadań istotnie zbliżają się do kanonicznego stanu doskonałości, a szczególnie są bliskie stowarzyszeniom bez ślubów publicznych, chociaż nie prowadzą wspólnego życia zakonnego, lecz używają innych form organizacyjnych. Stowarzyszenia te, występujące pod nazwą „Instytutów Świeckich", zaczęto zakładać z natchnienia Opatrzności Boskiej w pierwszej połowie ubiegłego stulecia. Celem ich było wierne realizowanie w świecie rad ewangelicznych oraz pełnienie obowiązków miłości na szerszym polu, w wykonywaniu których rodziny zakonne napotykały na mniejsze lub większe trudności, wypływające z ducha czasów".

Wymienione stowarzyszenia pod tym jedynie warunkiem uzyskują zatwierdzenie, że są dokładnie znane swoim ordynariuszom i podlegają całkowicie ich jurysdykcji.

Konstytucja — poza wyżej omówionym wstępem, zawiera ramową ustawę tychże Instytutów. Czytamy w niej w art. 1. że członkowie stowarzyszeń wiernych, noszących nazwę Instytutów Świeckich, żyją w świecie według rad ewangelicznych „w celu zdobycia doskonałości chrześcijańskiej i sprawowania w całej pełni apostolstwa"; w art. 2. że nie są wymagane trzy śluby zakonne, ani życie wspólne pod jednym dachem: w art. 3. że poza ogólnymi wymaganiami, jeśli jakieś stowarzyszenie wiernych chce być zatwierdzone jako Instytut Świecki, powinno spełniać następujące warunki:

„Oddanie się na służbę Bogu i gotowość praktykowania doskonałości chrześcijańskiej.

Osoby, które pragną należeć do Instytutów jako członkowie w ścisłym tego słowa znaczeniu, poza ćwiczeniem się w pobożności i wyrzeczeniu, co obowiązuje wszystkich dążących do doskonałości, winny skutecznie zmierzać do niej, stosując środki wyliczone poniżej:

1. Przyrzeczenie zachowania celibatu i doskonałej czystości, złożone wobec Boga, poparte stosownie do postanowień i norm Konstytucji ślubem, przysięgą, lub poświęceniem obowiązującym w sumieniu.

2. Ślub lub przyrzeczenie posłuszeństwa, które na zawsze związałoby

ich z Bogiem i z pracą apostolską, i zgodnie z normami Konstytucji, uczyniłoby ich we wszystkim moralnie zależnymi od władz przełożonych.

3. Ślub lub przyrzeczenie ubóstwa, mocą którego nie mogą dowolnie rozporządzać dobrami doczesnymi, lecz w sposób ściśle określony normami Konstytucji.

. . . . . .

Węzły łączące Instytuty Świeckie z ich rzeczywistymi członkami winny być:

1. Stałe, zależne od Konstytucji, wieczyste, bądź czasowe, odnawiane co pewien okres czasu (Kan. 488, 1).

2. Wzajemne i zupełne tak, aby zgodnie z normami Konstytucji członkowie całkowicie oddawali się Instytutowi, a Instytut troszczył się o swych członków.

. . . . . .

Instytuty Świeckie, chociaż nie nakładają na swych członków obowiązków wspólnego życia, czy też zamieszkiwania pod tym samym dachem, jednak ze względu na potrzeby i korzyści winny posiadać jeden lub kilka domów wspólnych, gdzie:

1. mieściłby się zarząd główny lub okręgowy;

2. mogliby przebywać albo zbierać się członkowie w celu duchowego urobienia się, odbywania rekolekcji itp.

3. mogliby znaleźć schronienie członkowie słabsi zdrowiem lub z innych względów potrzebujący opieki, albo tacy, którym nie wypada przebywać prywatnie u siebie lub u innych".

Instytuty Świeckie zależne są na razie od św. Kongregacji do Spraw Zakonnych. Erygowane mogą być tylko przez Biskupów i podległe Ordynariuszom miejscowym, według norm prawnych, obowiązujących Stowarzyszenia życia wspólnego.

W Art. XII powiedziane jest, że: „Instytuty Świeckie, które uzyskały aprobatę, lub dekret pochwalny od Stolicy Apostolskiej, są odtąd na prawie papieskim".

Konstytucja kończy się słowami: „Nikomu nie wolno ogłoszonej przez Nas Konstytucji naruszyć, lub zuchwale jej się przeciwstawić"

A więc cztery są zasadnicze warunki powstawania zespołów apostolskich, mogących być zatwierdzonymi jako Instytuty Świeckie:

1. życie według rad ewangelicznych, potwierdzone przyrzeczeniem albo ślubem,

2. życie w zespole, choć nie pod jednym dachem,

3. własna siedziba,

4 aprobata miejscowego Biskupa Ordynariusza.

Sprawa składania ślubów postawiona jest dowolnie. Wiemy, że od najdawniejszych czasów istniała w Kościele sakra dziewictwa, dopełniana liturgicznie i wyłącznie przez Biskupów. Błogosławione i poświęcane były dziewice, żyjące w świecie, lecz Bogu wyłącznie oddane. Należało by

pragnąć, by ta piękna i pełna głębokiej treści uroczystość została wznowiona w zespołach apostolskich. Bo, jak mówi św. Tomasz, nie dość jest oddawać owoce, ale należy oddać samo drzewo, by coraz lepsze mogło owoce rodzić.

Sprawa ślubów w świeckich zespołach religijnych dojrzewać powinna powoli, łącznie z coraz pogłębiającą się i świadomą swych trudności i zadań formacją.

Nie dość jest mieć powołania, trzeba je jeszcze wychować, by łaska w nich próżną nie była. Sprawą trudną i bardzo odpowiedzialną jest kształtowanie powołań apostolskich i to we wszystkich środowiskach. Mało zespołów, nie tylko u nas ale i w świecie, ma pod tym względem skrystalizowane już i wypróbowane metody.

Można by rozbić formację do Instytutów Świeckich na trzy etapy:

1 — Wstępny, będący czasem próby i wprowadzenia — mógłby obejmować dwa okresy, każdy trwający co najmniej rok.

2 — Zasadniczy, przypominający nowicjat w życiu zakonnym i niemniej od niego obowiązujący.

3 — Wreszcie trzeci etap, trwający aż do śmierci i polegający na ponawianych wciąż wysiłkach w dążeniu do doskonałości, na nigdy nie zawieszanej pracy nad dalszym postępem i rozwojem.

Każda kandydatka do Instytutu powinna wynieść już z pierwszego etapu formacji pewien całokształt wiedzy religijnej, utrwalający w niej światopogląd katolicki. Należy podczas niego gruntownie przerobić dogmatykę, etykę, ascetykę, historię Kościoła, liturgię i ważniejsze encykliki ostatnich Papieży. Poza tym stale obcować z Pismem św. uprawiać lekturę duchową na podstawie wybitnych książek z dziedzin życia wewnętrznego. Program wykształcenia powinien być stosowany indywidualnie, zależnie od poziomu wykształcenia i wiadomości już przyswojonych.

Na zakończenie powinien odbyć się pewnego rodzaju egzamin dla sprawdzenia, że istotnie owe minimum wiedzy religijnej zostało osiągnięte, że dana jednostka może być zaliczona do członków apostolskiego zespołu. Naturalnie, że formacja w tym etapie nie polega jedynie na kształceniu religijnym. Niemniej ważną, a poniekąd decydującą, jeśli chodzi o sprawdzian powołania, jest formacja duchowa danej jednostki, jej życie wewnętrzne, jej postawa wobec świata i stosowanie na co dzień rad ewangelicznych.

Drugi etap, ściślejszej formacji, szczególnie duchowej, powinien być przeznaczony głównie dla tych, w których dojrzało pragnienie przypieczętowania swego oddania Bogu ślubem. Z „nowicjatu" powinny wychodzić jednostki o głębokim życiu wewnętrznym, pełne żarliwości apostolskiej, oddane Kościołowi i całkowicie posłuszne hierarchii. Uwieńczeniem drugiego etapu ściślej formacji powinno być złożenie przyrzeczenia, czy też ślubu, zależnie od ustawy danego zespołu.

Nie ulega wątpliwości, że życie w świecie nie stwarza pomyślnych warunków dla rozwoju wewnętrznego, że trzeba wyjątkowej wytrwałości i męstwa, by, pomimo niesprzyjających okoliczności i absorbującej przeważnie pracy, rozwinąć w sobie i utrzymać na odpowiednim poziomie życie modlitwy, i przejść przez odpowiednią formację intelektualną i duchową. Toteż należy dążyć do stworzenia ośrodków, w których kandydatki do Instytuów Świeckich mogłyby przechodzić przez krótsze i dłuższe okresy wspólnej formacji intelektualno-społeczno-duchowej. Niesłychanie twórczym dla przyszłości świeckich zespołów mogłoby być takie odejście na pustynię grupy dusz, całkowicie Bogu oddanych, dla przygotowania się do swych przyszłych zadań apostolskich. „Panie z Nazaretu" w Holandii mają trzyletni okres wspólnej formacji, po którym dopiero stają do pracy w świecie. „Pomocnice w Apostolstwie" w Belgii, w okresie poprzedzającym ślub wieczysty całkowitego oddania się Bogu, muszą spędzić przynajmniej trzy miesiące w domu macierzystym zespołu. Siły kierownicze „Misjonarek" włoskich przechodzą przez rok wspólnego życia, kształcąc się jednocześnie na Uniwersytecie Mediolańskim w katolickiej doktrynie społecznej.

Poszczególne zespoły rozmaicie rozwiązują zagadnienie formacji. Najważniejsze jest to, by zdawały sobie sprawę, że bez gruntownego przygotowania w obliczu Boga i pod kierunkiem Matki Najświętszej, niezdolne są usprawnić swych członków, by stali się wiernymi narzędziami w dziele apostolskim przemienienia świata na Chwałę Bożą.

Halina Dernałowicz

KAROL DU BOS — CZYLI O KRYTYCE BUDUJĄCEJ *)

Krytyka literacka weszła teraz niewątpliwie w okres wyraźnego kryzysu — stwierdzenie to powtarza się w pismach literackich różnych krajów i różnych zabarwień. Czy dlatego, że braknie młodych talentów? Czy raczej tym młodym talentom brak wykształcenia lub — co gorsze — kultury? Nie tu miejsce na tego typu rozważania. Dość, że istotnie w związku z wystąpieniami młodych krytyków w naszej rodzimej prasie przychodzą na myśl słowa, które kładzie Norwid w usta Krytyka-Maski: „...Nie byłbym w możności nic utworzyć, gdybym się pierwej nie rozdrażnił i gdybym się nie zawziął na coś i nie ugniewał...! Dlatego to właśnie, na co sarkam, cały stanowi skarb mój i całe upewnienie i pokój". (Za kulisami). I w odpowiedzi na tę krytykę destruktywną, rozbijacką, krytykę złej woli, która oddala i odcina, warto przypomnieć człowieka, służącego dziełu zbliżenia w krytyce: Karola Du Bos.

* Z powodu książki: Charles Du Bos — Qu'est ce que la littérature? Suivi de Hommage à Du Bos, Présences, Plon, Paris 1945.

Twórczość krytyczna Karola Du Bos, powstała w ciągu kilkudziesięciu lat i złożona z wielu studiów z zakresu literatury francuskiej, niemieckiej i angielskiej, została objęta wspólnym tytułem: „Approximations" (Zbliżenia). Tytuł oczywiście nieprzypadkowy: studia te miały na celu właśnie przybliżyć autora, przerzucić pomost między nim a czytelnikiem, przede wszystkim zrozumieć — a potem dopiero ocenić. A zrozumieć to znaczy przecież wyjść na przeciw z dobrą wolą i inteligencją, zdolną do prześledzenia dróg myślowych autora. Tak pojmował zadanie krytyki Karol Du Bos. Stąd jego wielka lojalność, subtelna i skrupulatna probité względem badanych autorów, których nieraz sam określał jako „Mes étrangers". Do tych jego „étrangers" należał Goethe czy Andrzej Gide, zresztą związany z nim osobistą przyjaźnią. A właśnie studia o Goethem (Aperçus sur Goethe) należą do najwspanialszych pozycji w literaturze krytycznej tego poety

Postawa Karola Du Bos jako krytyka przejawia się w sposób może najbardziej znamienny w studium o Andrzeju Gide: „Le dialogue avec André Gide" (1929). „Dialog" jest istotnie jakby próbą równoległego zestawienia dwóch stanowisk, próbą bardzo lojalnego wejścia w postawę A. Gide'a, zupełnie zresztą już obcą Karolowi Du Bos. Bo w owej epoce (1929) Karol Du Bos już wybrał — wbrew radom Gide'a, który przestrzegał go przed aktem wyboru i afirmacji („Des êtres comme vous et moi, esprits critiques surtout... sont des êtres de dialogue et non des êtres d'affirmations") Ten akt wyboru dokonał się w r. 1927: jest to rok jego nawrócenia, powrotu do Kościoła

Konwersja ta wpłynie decydująco na ukształtowanie jego pojęć o literaturze. Zasadniczo jego stosunek do człowieka, do badanego autora — nie zmienia się, tylko pogłębia o ton prawdziwego braterstwa. Bo w literaturze interesuje go przede wszystkim człowiek. ewolucja duchowa, jakiej podlega. Śledzi z baczną uwagą „les traces du spirituel" — ślady najgłębszej, najszlachetniejszej pracy ducha. Protestuje przeciw rozdzielaniu dzieła i człowieka — jego zdaniem rozróżnienie to wcale nie istnieje, wprowadziła je sztucznie literatura francuska z doby klasycyzmu. W dziele wyraża się człowiek — i do tego człowieka chce Du Bos dotrzeć poprzez dzieło, poprzez wnikliwą, „zbliżającą" analizę.

Oczywiście tego rodzaju założenia prowadzą krytyka często po prosu ku studiom psychologicznym, np. gdy zajmuje go problem nawrócenia Claudel'a („Conversion de Paul Claudel"), czy sylwetka duchowa Goethego, Shelley'a lub Keats'a. W jego studiach krytycznych wchodzi zresztą w grę nie tylko psychologia, estetyka, filozofia, lecz nawet teologia. Metodycznie tkwi więc Du Bos całkowicie w kategoriach epoki, na którą przypada okres jego młodości, okres kształtowania się jego metody krytycznej; związany jest również silnie z tradycją psychologiczną krytyki francuskiej w takich jej przedstawicielach jak Sainte Beuve, z którym dzieli wielką wnikliwość. Toteż nie czystość metody stanowi walor tych studiów. (O Francuzach to powiedziano przecież,

że przy pomocy złych metod potrafią pisać dobre książki...) Studia te ujawniają przede wszystkim wielką kulturę autora, tak w sensie zażyłości z poetami wszelkich literatur europejskich jak i lojalnego stosunku do autora i dzieła. To jest ton zasadniczy krytyki, pozbawionej polemicznego żądła, biegunowo różnej od postawy krytyków, którzy chcą... „tak dalece zgwałcić ciebie polemicznymi wyskoki, żebyś przebrał miarę oburzenia i dyskusję zamienił w potyczkę" (jeszcze raz Norwid). Szczególny wdzięk nadaje tym studiom wielka lekkość stylu, błyskotliwe sformułowania, bogactwo cytatów, cechy, które przywykliśmy uważać za typowo francuskie. W tym znaczeniu jest Du Bos niewątpliwie bardzo francuski — w najlepszym i najgłębszym aspekcie tego wyrazu — tak francuski jak na przykład — Pascal.

Bo też do sformułowań tych prowadzi nie chęć błyśnięcia udanym zestawieniem słów, ale śmiertelnie poważna pogoń za prawdą, która w literaturze tak jak i gdzie indziej jest po prostu odbiciem jedynej, nieskończonej Prawdy. Taki właśnie — poważny i głęboki — stosunek do literatury cechuje ogłoszony dopiero pośmiertnie (w 1945 r.) cykl wykładów, wygłoszonych w St. Mary College (Notre Dame, Indiana) w r. 1938, w okresie jego profesury w tym zakładzie. W cyklu tym znalazły się 4 odczyty: „Literatura i Dusza", „Literatura i Światło", „Literatura i Piękno", „Literatura i Słowo".

Jeśli swego czasu problem: czy istnieje twórczość i krytyka katolicka? — wywołał tak żywą dyskusję, która do dziś zresztą nie straciła swej aktualności — niewątpliwie w związku z dziełem Du Bosa zagadnienie to wypływa znowu. Gdyż koncepcja literatury, jaka wyłania się z ostatniej książki, pozostaje w wyraźnym związku z owym decydującym „tak!", wypowiedzianym w 1927 r. Toteż w swoich rozważaniach nad istotą literatury poszukuje Du Bos „...związku, jaki istnieje między literaturą a Tajemnicą Wcielenia, a przez nie z samym Słowem, z drugą osobą Trójcy Świętej".

Zarówno literatura jak i wszelka sztuka są wcieleniem — powtarza się w nich świecka tajemnica (mystère profane) jako ludzki odpowiednik boskiej Tajemnicy Wcielenia (mystère sacré). Bóg zechciał uczynić człowieka swoim współtwórcą, przelać na niego również swoją twórczą moc — i moc tę przekazał artystom. Twórcze wzruszenie (émotion créatrice) staje się motorem procesu, który wciela myśl artysty — jego duszę — w dzieło sztuki. Piękno tego dzieła .. "przerzuca pomost pomiędzy Bogiem a tworzeniem, którego Bóg udziela dobrowolnie wolnemu geniuszowi twórczemu człowieka".

Podczas gdy jednak w Bożej tajemnicy Wcielenia „na początku było Słowo", w literaturze proces się odwraca: na początku jest żywa dusza ludzka i wzruszenie, które obleka się w żywe ciało słowa i stanowi odtąd ze słowem nierozerwalną jedność. Stąd też wielki szacunek, jakim otacza Du Bos słowo. Słowa nie są tylko pośrednikami w procesie wcielenia — po dokonanym procesie „...pozostaje przecież wyraz

(expression), ekspresja, dzięki której każde słowo jest aktem i ta właśnie identyczność (aktu i słowa) zwycięża czas (fait accéder à l'intemporel)".

Wielokrotnie i ze szczególnym naciskiem podkreśla Du Bos w literaturze pierwiastek ponadczasowości. Prawdziwym dziełem sztuki jest tylko to, czego nie niszczy czas, co trwa jako wieczyste źródło radości, „a joy for ever" wg. słów Keats'a, szczególnie bliskiego Karolowi Du Bos. I tę ponadczasowość objaśnia słowami św. Tomasza z Akwinu, że stworzone rzeczy mają w sobie ślad niezmienności Boga, gdyż są niezmienne w swej istocie. W tym kierunku właśnie zmierzają dociekania Du Bos'a — ku temu, co stanowi istotę (esencję) piękna, prawdy i światła w literaturze.

W swej najgłębszej istocie literatura jest odbiciem światła i piękna Bożego — tylko Bogu zawdzięcza swój blask i wdzięk. On sam użycza jej piękna i pozwala artyście utrwalać odblask swojej światłości. Z największą stanowczością przeciwstawia się Du Bos subiektywistycznym teoriom piękna à la Schopenhauer. Broni zawsze obiektywnego istnienia piękna, którego przyczyną sprawczą jest sam Bóg.

Oczywiście piękno tak w naturze jak i w sztuce stanowi tajemnicę, niedostępną dla umysłu ludzkiego. Podobnie wielką tajemnicą jest światło, la lumière literatury. Zbliżając się do tego tak trudnego zagadnienia poprzez różne subtelne, przygotowawcze dystynkcje wprowadza Du Bos kapitalne rozróżnienie, szczególnie ważne dla literatury francuskiej: jasność a światło, clarté et lumière. Jasność (clarté) oznaczałaby właściwą wielu francuskim autorom zdolność wyrazistego, przejrzystego rozplanowania i wyrażania myśli. Jasność — to właściwość wody. Ale światło (lumière) to woda przemieniona w wino na mocy tajemniczej transsubstancjacji. Przejrzystość wody a klarowność wina: tam bezbarwna przezroczystość, tu gorąca barwa, moc i blask. Do tego światła zbliża poetę cierpliwa i uważna kontemplacja własnych myśli i wyobrażeń i wielka pracowitość w ich formułowaniu. Karty, poświęcone tej sprawie, należą u Du Bos'a do najpiękniejszych. Krąży on tu dokoła samej esencji piękna w sztuce, która trwa jako wieczysta radość. Powołuje się też często na obserwacje innych, szczególnie na swego ukochanego Jouberta, który wejrzał głęboko w proces docierania do prawdziwego blasku: „... poleruję nie moje zdanie, lecz samą myśl. Czekam, aż w pełni powstanie ta kropla blasku, jakiej mi potrzeba — i aż spadnie z mego pióra".

A jednak ten blask to element, którego człowiek sam z siebie nie może wypracować. W najgłębszej swej istocie jest on po prostu darem. Można go przyjąć lub odrzucić, żaden geniusz jednak nie jest w stanie go stworzyć, gdyż jest tylko jedno źródło, z którego bije „Lux Vera".

Rozważania o pięknie i światłości prowadzą Du Bos'a do ostatecznej, bardzo zresztą zwięzłej definicji: „Literatura to myśl, która dochodzi do piękna w blasku" („...La littérature est la pensée accédant à la beauté dans la lumière").

Drugie określenie literatury, jakie spotykamy u Du Bos'a, dotyczy

stosunku życia i literatury. Podobnie jak protestuje Du Bos przeciw rozdzielaniu człowieka i dzieła, tak samo absurdalna wydaje mu się próba odseparowania literatury od życia. Życie odnajduje w literaturze nie tylko swój wyraz, ale po prostu swoją świadomość tzn. dopiero w dziele literackim dochodzi do świadomości i dopiero poprzez to dzieło utrwala się, uniezależnia od czasu. „La vie doit à la littérature sa survie". (Teoria oczywiście zgoła nie nowa). Pomiędzy życiem a literaturą zachodzi zresztą stosunek wzajemnej współzależności — gdyż i literatura nie może istnieć bez życia, z którego czerpie swoje żywotne soki, o ile rozumieć życie według cytowanych przez niego kilkakrotnie słów Keats'a: „Dolina, w której kształtują się dusze".

Takie pojmowanie literatury narzuciło mu oczywiście jako krytykowi cały szereg konsekwencji, do których należy np. sprawa kryteriów oceny. Jeśli literatura jest najgłębszym wyrazem życia, a jednocześnie dążeniem do Piękna i Światła, wartość literatury musi się mierzyć stopniem osiągnięcia tych celów. Kryterium tym stała się według określenia J. Daniélou „la densité spirituelle" autora (gęstość duchowa czy może raczej ciężar duchowy). Można by zaryzykować jeszcze inne określenie: za kryterium oceny przyjmował Du Bos piękno, ale piękno również w sensie moralnym, dalekie od ujęcia Gide'a, autora „L'immoraliste", czy Wilde'a albo Waltera Patera. Du Bos wychował się właśnie w atmosferze estetyzmu oksfordzkiego z epoki Patera i Wilde'a. Odszedł od niego, ale uniósł stamtąd kult piękna, ciesząc się wraz z Rivière'm, że katolicyzm pozwala mu to wszystko zabrać ze sobą.

Umarł nieomal w przededniu wojny, w sierpniu 1939, udręczony długotrwałym cierpieniem fizycznym, które badał w sobie z taką samą uważną cierpliwością jak dzieło literackie (studium „De la souffrance physique" weszło w skład jego „Approximations"). Wybuch wojny przeszkodził w wydaniu jego postumów, które teraz dopiero zaczynają się ukazywać. Teraz też dopiero, po skończonej wojnie, pisarze i krytycy francuscy wyrazili swój hołd człowiekowi, który reprezentuje w ich szeregach bojownika czystej „moralności intelektualnej"

Ireną Sławińską

MIASTO CHŁOPCÓW

„Właściwie w naszym mieście nie ma nic szczególnie zasługującego na zobaczenie. Może muzeum? — a może pani chciałaby zobaczyć Miasto Chłopców?" — mówił mój gospodarz, Mr. Gifford w Omaha (Nebraska). „Czy to, o którym był film?" — spytałam żywo. — „Tak, nawet dwa filmy".

Przypomniało mi się od razu, jak kilka lat temu wyświetlano w „Świecie" krakowskim film o Mieście Chłopców; film miał duże powodzenie

i szedł przeszło miesiąc. Pamiętam, że stojąca w kolejce kobieta zwróciła się do mnie z tym, że „to na pewno wymyślone". Odpowiedziałam jej z przekonaniem, że to na pewno prawdziwe, choć wówczas nic jeszcze nie wiedziałam o mieście chłopców. Jednak wspaniały rozwój dobroczynnej instytucji miał dla mnie niewątpliwe cechy autentyzmu. Toteż gdy Mrs. Gifford wyraziła wątpliwość, czy to mnie zainteresuje, upewniłam ją, że nawet bardzo. Spytałam o założyciela „Miasta"; w filmie świetnie grał go Spencer Tracy. „Gdyby O. Flanagan sam grał swoją rolę, wypadłoby to znacznie słabiej, był to niepozorny człowiek, a przytem nie umiał mówić". — opowiadał Mr. Gifford. — „Mówił niezwykle cicho i niewyraźnie, zupełnie nie robił wrażenia kogoś niepospolitego".

„Czy pan go znał?" — „Tak, widziałem go kilkakrotnie. Czy pani wie, że on niedawno umarł? Ponieważ jego dzieło nadało mu rozgłos doskonałego wychowawcy, został wezwany po wojnie jako specjalista od tych spraw i odwiedził Japonię, a potem Niemcy, i właśnie w maju 1948 roku zmarł w Niemczech. Ciało jego oczywiście zostało przewiezione do Omaha. Jego zastępca, O. Walsh, jest bardzo sympatyczny, też go spotykałem". Zostało postanowione że jutro jedziemy.

Następnego dnia po południu Mrs. Gifford wzięła mnie autem do Boys Town, które leży 10 mil na zachód od Omaha. Po drodze opowiadała mi o tym, jak O. Flanagan założył 1-szy dom dla chłopców pod koniec pierwszej wojny światowej. Początki były skromne: pięciu chłopców i mały dom w mieście. Ludzie spieszyli z datkami, i już po kilku latach przeprowadzono się tam, gdzie obecnie znajduje się Boys Town. Jechaliśmy wśród mile falujących pól i zdaleka widać już było zabudowania Boys Town. Umiejętnie umieszczone napisy wskazywały drogę zwiedzającym gościom. Gdy przyjechaliśmy zaraz się nami zajęto i powiedziano, że trzeba poczekać jakiś kwadrans na przewodnika. Goście z różnych Stanów przyjeżdżają tu każdego dnia, i ruch jest tak wielki, że kilku przewodników jest stale zajętych. Co 15 minut przewodnik bierze nową grupę 10—15 osób. Wpisując swe nazwisko do księgi gości przejrzałam kilka kart, większość zwiedzających była oczywiście z Ameryki, ale byli i tacy, którzy przy nazwisku wpisali Chiny, Francję, Hawaje etc. Przewodnik nasz nie miał nic z niemiłej rutyny, i opowiadał w sposób naturalny o wspaniałym rozwoju dzieła O. Flanagan. Zaprowadzono nas do jednego z domów chłopców, ujrzeliśmy skromną sypialnię na 20 łóżek, przy każdym łóżku jest w ścianie nieduża metalowa szafka. Surowa prostota sypialni jest może odbiciem umiłowania prostoty przez O. Flanagan, ale niewątpliwie wypływa to też z ubóstwa zakładu, który utrzymuje się wyłącznie z ofiar społeczeństwa, bo chłopcy za swoje utrzymanie nic nie płacą. W każdym domu chłopcy mają też świetlicę, gdzie mogą grać w gry i czytać książki. Ściany są ozdobione pracami chłopców. Starsi są przenoszeni do domów, gdzie mają sypialnie już tylko na 4-ch chłopców. Zakład utrzymuje chłopca i opiekuje się nim,

dopóki ten nie ukończy high school, to jest szkoły odpowiadającej naszemu dawnemu małemu gimnazjum, co następuje zwykle, gdy chłopcy mają lat 17—18. Jeżeli jednak ktoś jest opóźniony lub niezdolny, to zakład nadal się nim opiekuje. Dwa ostatnie lata nauki poświęcane są wykształceniu zawodowemu. Szkoła rozrasta się i właśnie świeżo został wykończony wspaniały budynek w którym mieści się aż 12 różnych warsztatów, jak warsztat mechaniczny, nowoczesna piekarnia, pracownia artystyczna (ceramika i rzeźba); jest też warsztat stolarski, fryzjerski i inne. Po obu stronach bardzo szerokiego korytarza mieszczą się sale warsztatów, które zwiedzający mogą łatwo oglądać przez duże szyby w ścianach korytarza. Każda sala warsztatowa ma pochyły szklany dach. Chłopców przyjmuje się bez względu na wyznanie i rasę. To ostatnie łatwo można było zaobserwować, gdy pokazano nam chłopców w sali gimnastycznej. Byli tam nie tylko biali i murzyni ale także i różne inne odcienie skóry, ilość zaś murzynów zdawała się przekraczać 10%, czyli że byłoby ich więcej niż wynosi % ludności murzyńskiej w Stanach Zjednoczonych. Potem poszliśmy zobaczyć kościół, ładny kamienny budynek, urządzony z ogromną prostotą w stylu będącym antytezą baroku. W jednej z kaplic spoczywa ciało O. Flanagan i na grobowcu są wypisane te proste słowa: „Father Flanagan Founder of Boys Town Lover of Christ and man. July 13 1886, May 15 1948".

To, że katolicki zakład O. Flanagan przyjmuje chłopców bez względu na wyznanie, wydaje mi się cechą oryginalną i zasługującą na podkreślenie. 60% chłopców stanowią katolicy, pozostałe 40% to protestanci i Żydzi. Protestanci mają swoją kaplicę ogólnie protestancką, to jest nie faworyzującą żadnej sekty, przychodzą tam duchowni protestanccy. Żydów zaś wozi się do miasta, do synagogi. Zainteresowało mnie, czy próbują tam nawracać niekatolików na katolicyzm, i spytałam o to oprowadzającego. Odpowiedział, że nieraz chłopcy czują się pociągnięci ku katolicyzmowi gdyż w środowisku tym katolicyzm jest szczególniej atrakcyjny. Chłopcy tacy chcieliby nieraz przejść na katolicyzm, jednak nie pozwala się im na to, gdyż nie można być pewnym, czy 12—13-letni chłopiec wytrwa w swoich przekonaniach, czy to są rzeczywiście przekonania, czy też tylko przelotny wpływ środowiska. I radzi się takiemu chłopcu, aby poczekał na ukończenie high-school, wtedy jest uważany za dojrzałego i może sam o sobie zadecydować. Unika się wyzyskania tego, co mogłoby być słomianym ogniem, czynem nie opartym na głębszych podstawach wewnętrznych.

Ta tolerancja katolickiego zakładu jaskrawo różni się od stosunków, jakie panują w słynnej protestanckiej szkole Mount-Hermon (w New England) Mount-Hermon jest również szkołą dla chłopców, ma też położoną o kilkanaście kilometrów szkołę dla dziewcząt. Choć i tam panują bardzo niby liberalne zasady i przyjmuje się bez względu na rasę i religię, jednak także bez względu na religię każdy zobowiązany jest do-

dziennie uczestniczyć w protestanckim nabożeństwie, zaś w niektóre dni bywają także nabożeństwa popołudniowe. Ponadto są dwie godziny tygodniowo lekcji religii, w której każdy musi brać udział. Lekcja ta przedstawia wszystko z ciasnego punktu widzenia surowej sekty, która wydała bardzo zresztą zacnego pastora Moody, założyciela Northfield i Mount-Hermon. Pamiętam, że gdy zwiedzaliśmy w lecie z grupą studentów z zagranicy szkołę w Mount-Hermon, Suna Kili, turczynka, spytała: „Czy gdyby tu był mahometanin, musiałby też uczestniczyć w nabożeństwie?" Oprowadzający nas po Mount-Hermon nauczyciel odpowiedział, że tak. W Boys Town mahometanin nie tylko nie miałby obowiązku brać udziału w nabożeństwie, ale również powstrzymano by go, gdyby chciał zmienić wyznanie, dając mu czas na przemyślenie tego ważnego kroku. W zimie miałam okazję zwiedzić szkołę w Nortfield, i to dość gruntownie, bo mieszkałam tam kilka dni i miałam możność rozmawiania z dziewczętami. W szkole tej jest 550 dziewcząt, czyli liczba zbliżona do 470 chłopców w Boys Town. Na tę ogromną liczbę tylko 4 katoliczki. Przytem trudno się dziwić, że tak mało, raczej należy się dziwić, że aż tyle, gdyż w lekcjach Biblii są zobowiązane uczyć się o powstaniu Kościoła katolickiego z punktu widzenia zupełnie niezgodnego z katolickim. Kościół katolicki jest daleko, odprawia się w nim tylko jedna msza, i idąc do kościoła dziewczęta muszą zrezygnować ze śniadania, bo nikt nie troszczy się o to, żeby zostawić coś dla nich. Trudno krytykować szkołę w Northfield za jej wybitnie wyznaniowy charakter i wysuwam to tylko dla przeciwstawienia wybitnie tolerancyjnemu charakterowi szkoły w Boys Town.

Dużą różnicę między obu zakładami stanowi to, że Boys Town przyjmuje najbiedniejszych, którzy nie mogą nic płacić. Płaci za nich społeczeństwo. Ciekawym jest może to, że 60% składek pochodzi od protestantów, a 40% od katolików, zaś z 470 chłopców połowę stanowią katolicy, a połowę protestanci. Szkoła w Mount-Hermon nie jest zwyczajną szkołą pod względem opłat; założyciel Moody ograniczył ilość zamożnych chłopców, gdyż zależało mu na tym, żeby szkoła nie była wyłącznie dla bogatych. Żaden chłopiec nie wie, ile płaci za niego jego ojciec, aby nie czuć się w żadną stronę wyróżnionym. Szkoła układa się z poszczególnymi rodzicami, i niektórzy, w zależności od środków, płacą czesne dwa do trzech razy wyższe od przeciętnego, a dzięki temu inni mogą korzystać ze zniżek. W obu szkołach chłopcy pracują na roli. W Boys Town 60% zużywanej żywności pochodzi z własnego gospodarstwa. Chłopcy w Boys Town sami wykonują większość prac związanych z gospodarstwem domowym i rolnym, praca ta zajmuje przeciętnie godzinę dziennie, ilość pracy zależy od zdolności i wieku chłopca.

Miasto chłopców to nie sierociniec, ale prawdziwe miasteczko: chłopcy mają swój urząd pocztowy, szkołę powszechną, gimnazjum i szkołę zawo-

dową; drukarnię, kino, pływalnię, salę gimnastyczną, mają swego burmistrza i radę miejską, wybieranych po ożywionej walce dwóch partyj. Wszyscy głosujący są poniżej 21 lat. (Ani w Mount-Hermon, ani w Northfield nie słyszałam o samorządzie szkolnym, albo więc jest bardzo słaby, albo nie istnieje). W Boys Town samorząd jest ważną instytucją i rozstrzyga różne problemy, przekroczenia np. są karane przez sąd koleżeński. Kary wymyślane przez chłopców to: cofnięcie pewnych przywilejów, jak pójście do pływalni, albo do kina, także jakaś praca, jak np. pielenie, a za najgorszą karę uważane jest pójście do kina z tym, że winowajca musi stać plecami do ekranu.

Żaden z chłopców nie opuszcza Boys Town, póki jakaś określona praca nie zostanie dla niego znaleziona. Przyjaciele Boys Town, zainteresowani pracą O. Flanagan, szukają posad i stanowisk dla chłopców. Większość chłopców utrzymuje kontakt z Boys Town, czego dowodem były tłumy wychowanków na pogrzebie O. Flanagan. Chłopcy w zakładzie są w wieku od lat 6 do 26, choć przyjmuje się zasadniczo chłopców w wieku od 12 do 16 lat. Warunkiem przyjęcia jest fakt bezdomności, czasem o przyjęcie proszą jakieś instytucje społeczne, były też wypadki, że chłopcy zgłaszali się sami. Boys Town przyjmuje wszystkich, o ile jest miejsce. Miejsca tego jest zawsze za mało i zawsze jest długa lista chłopców czekających na przyjęcie.

Wyjeżdżając z Boys Town przez ładną aleję domków nauczycieli z zadowoleniem myślałam o ostatnich słowach przewodnika, że właśnie tej jesieni zostaną oddane do użytku nowe domy i przyjętych będzie nowych 500 chłopców, a w ten sposób liczba ich wzrośnie z 470 do tysiąca.

Takie podwojenie liczby wychowanków jest dużym wysiłkiem, ale nawet to nie zaspokoi wszystkich zgłoszeń, i przyjmie się tylko „wypadki rozpaczliwe, nie mogące czekać".

Ten rozwój Miasta Chłopców utrzymującego się wyłącznie z ofiar prywatnych jest dowodem zaufania społeczeństwa, zaufania, na które w pełni zasługuje.

Janina Lutosławska

FILM KATOLICKI

Film staje się w stopniu coraz wyższym codzienną niemal strawą „szarego człowieka". Oglądany raz na tydzień, komentowany później wielokrotnie — jest rozrywką, nauką, wzorem, przeżyciem artystycznym, realizatorem marzeń i drogowskazem ku innym marzeniom ... Czegóż jeszcze nie dało by się powiedzieć o tym dziwnym tworze, który niejednemu zastępuje książkę, teatr, koncert, który oddziaływa nieporównaną sugestią relacji „naocznego świadka" — przy tym wystarczy przesunięcie

obiektywu, aby relacja nabrała całkiem nowego zabarwienia (jak to zresztą zwykle bywa z „naocznymi świadkami")!

Katolicy na zachodzie Europy zdają sobie dobrze sprawę z rosnącego znaczenia filmu. Stąd różne ich związki ze światem kinematografii i różne w tym świecie wpływy. Przypomnijmy tu choćby uroczystość, którą w paryskim „Gaumont-Palace" zorganizowała niedawno Katolicka Unia Kinematograficzna. Odbyło się tam mianowicie — w obecności Nuncjusza Apostolskiego — wręczenie nagrody, przyznanej w Wenecji filmowi Johna Forda „The Fugitive" *) przez Katolicki Międzynarodowy Urząd Kinematografii. O działalności tego Urzędu warto by pomówić osobno — tutaj jednak interesuje nas inny problem: włączenie w wytwórczość filmową tematyki katolickiej, wypowiedzenie przez najmłodszą muzę najbardziej ważkich prawd.

*

„Monsieur Vincent", to film o świętym Wincentym à Paulo. Nie było chyba dotychczas filmu, który by dał taki ładunek wartości duchowych w tak świetnej szacie artystycznej Życie św. Wincentego to temat szczególnie dziś pociągający; zarówno reżyser filmu (Maurice Cloche), jak i autor scenariusza (Jean Anouilh) brali więc pod uwagę szeroką publiczność, nie tylko katolicką widownię. Pominęli oni bezpośrednią relację z misji świętego (za wyjątkiem podpisania układu finansowego z de Gondim), nie przedstawili gorliwości świętego w reformowaniu duchowieństwa. Ta powściągliwość — pisze recenzent „The Tablet" (skąd czerpiemy wiadomości o „M. Vincent") — jest słuszna. Żaden film nie mógłby objąć pełni działalności wielkiego misjonarza; dobrze się stało, że obraz skupia się wyłącznie na akcji charytatywnej świętego Wincentego. I tutaj właśnie występuje szczególna zaleta filmu: ukazując czyny miłosierne świętego, film nie pozostawia wątpliwości — z jakiej to wiary rodzą się owe czyny.

Nie należy chyba skarżyć się na pewne przestawienia chronologiczne; problem chronologii okazał się zbyt trudny nawet dla niektórych biografów świętego.

Ważniejsza jest wierność, z jaką film odtwarza postacie i ducha epoki. Najdziwniejsze jest to, że choć wszystkie wartości kinematografii francuskiej zostały wykorzystane dla stworzenia prawdziwie żywych ludzi, pozostają oni jedynie tłem dla św. Wincentego. Nawet godność i wspaniałość kardynała Richelieu jest jedynie kontrastem dla prostoty i pokory księdza, którego kardynał wyznacza jako kapelana dla galerników Scena z galernikami jest uderzającym przykładem skoncentrowania uwagi na głównej postaci filmu: jest ona — rzec można — bardziej stylizowana niż dramatyczna, tak, że litość widzów nie budzi się

*) „Zbieg" wg powieści „Power and Glory" Grahama Greene'a

na widok skazańców, a dopiero w drugim odruchu — kiedy staje się udziałem we współczuciu, jakim ten widok napełnia świętego.

Pod koniec — piękna rozmowa między sędziwym księdzem i wiekową królową Francji służy wyłącznie temu, by ukazać, jak Boży człowiek prowadzi do końca dzieło przetworzenia jej duszy — aż wreszcie już nie światowa kobieta, a tylko najpokorniejsza sługa biednych wysłuchuje pożegnalnych zleceń świętego... Święty Wincenty mówi jej, jak dźwigać wielki ciężar miłosierdzia: „Im bardziej szpetni, im mniej sprawiedliwi, im bardziej kłamliwi, tym bardziej masz ich miłować. Bo tylko dzięki tej miłości biedny przebaczy ci chleb, który mu dajesz".

Cóż rzec o aktorze, który niesie na swych barkach cały ciężar tego cudownego filmu? Który objawia najróżniejszym widzom, że to — co skromnemu francuskiemu księdzu dało odwagę, prostą godność, reformatorską gorliwość, umiejętność organizacyjną i czułość dla każdego — od kardynała do podrzutka — było miłością nadprzyrodzoną? Piotr Fresnay jest całkowicie przekonywujący. Trudno chyba powiedzieć więcej.

*

Oto zupełnie inny gatunek twórczości filmowej — a przecież film o głębokim wydźwięku moralnym: „The fallen Idol". Autorem scenariusza jest wybitny pisarz katolicki, Graham Greene; reżyserem jest Carol Reed (twórca obrazu: „Niepotrzebni mogą odejść"). Nowela, która stanowi osnowę filmu, opowiada dzieje małego chłopca, wstrząśniętego do dna duszy nagłym odkryciem różnych lichych machinacji i przeżyć dorosłych ludzi. Graham Greene zmienił — na użytek filmu — zakończenie noweli. Jakże charakterystyczny jest ostatni dialog obrazu: „Może była taką, jaką była — bo ja jestem taki, jaki jestem" — mówi jeden z bohaterów filmu. „Musimy bardzo uważać — bo stwarzamy siebie nawzajem". „Myślałem, że to Pan Bóg nas stwarza" — odpowiada dziecko. „Tak" — mówi tamten; „ale cała trudność w tym, że często bierzemy udział w tej sprawie".

*

A oto film w służbie spraw najwyższych: Alan Turner nakręca pełnometrażowy, kolorowy obraz dokumentarny p. t. „Ofiara, którą składamy". Film ukaże niektóre fragmenty sumy, jako też sceny z innych obrzędów liturgicznych. Mszę św. celebrować będzie O. Hubert Mc Evoy, S. J., który napisał też komentarz. W innych obrzędach filmowani będą dwaj biskupi (z Northampton i z Nottingham). Związek Młodych Robotników Chrześcijańskich pomaga ochotniczo w przygotowaniach technicznych (np w jednym z kościołów trzeba było założyć specjalną instalację dla podtrzymania ogromnej aparatury świetlnej).

Film otrzymał błogosławieństwo biskupa z Nottingham i będzie musiał uzyskać, po ostatecznym montażu, jego aprobatę.

W. T. J.

„CYWILIZACJA W 1960 ROKU"

Pod powyższym tytułem ukazała się w 1947 r. we Francji interesująca praca Jean Fourastié. Autor, którego poprzednio wydane dziełka ekonomiczne spotkały się z uznaniem, w „Cywilizacji w 1960 roku" dał oparty na szerokim materiale statystycznym obraz ewolucji struktur ekonomiczno-socjalnych w nowoczesnych społeczeństwach. Szczególnie starannie określa rolę i znaczenie postępu technicznego. Nie wdając się w rozwiązywanie problemów psychologicznych i moralnych J. Fourastié zajmuje się jedynie określeniem warunków materialnych. Przez „warunki materialne" autor rozumie wyznaczenie 2 serii faktów; z jednej strony „rodzaj życia" t. zn. wszystkie elementy nie dające się przeliczyć na pieniądz, jak czas trwania pracy, zadowolenie z wykonywanego zawodu, higiena i zdrowie, z drugiej strony „poziom życia" w ścisłym tego słowa znaczeniu, tj. rozmiar konsumcji dóbr i usług wyrażalnych w pieniądzu.

W pierwszej części pracy J. Fourastié stara się opisać przy pomocy pierwszorzędnej dokumentacji statystycznej, ewolucję rodzaju życia i poziomu życia na przestrzeni ostatniego stulecia. W drugiej części analizuje pojęcie postępu technicznego, kładąc nacisk na główny czynnik: wzmożenie wydajności pracy.

Trudno jest zmierzyć rodzaj życia z racji samej jego natury i ponieważ wymyka się on ocenie pieniężnej. Dlatego też spośród wszystkich elementów biosocjologicznych, które współdziałają w tworzeniu się rodzaju życia, autor wybrał tylko kilka, odpowiadających pewnym warunkom: t. zn. te elementy, które są: czynnikami podstawowymi, albo ważnymi, oraz te, które zostały rzeczywiście „zmierzone" w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat za pomocą jakiegokolwiek wskaźnika.

Tymi wskaźnikami są: czas trwania pracy i nauki szkolnej, podział czynnej ludności między działalności pierwszego, drugiego i trzeciego rzędu [1]), śmiertelność. Jeżeli chodzi o podniesienie stopy życiowej, to można je zmierzyć względnie łatwo przy pomocy dwóch wskaźników: odnośnie do położenia osób o małym dochodzie — płaca realna, i odnośnie do położenia ogółu ludności w kraju — realny dochód narodowy na głowę. Opierając się na licznych danych statystycznych francuskich i innych Fourastié stwierdził: „znaczny wzrost dobrobytu w świecie, wielką nierówność między narodami i klasami społecznymi, z tendencją na długi dystans do wyrównania".

---

[1]) Wg. ekonomisty australijskiego C. Clarka działalności pierwszego rzędu obejmują rolnictwo, leśnictwo i rybołóstwo, działalności drugiego rzędu: kopalnie, przemysł przetwórczy i budownictwo, działalność trzeciego rzędu to: wolne zawody, handel i administracja.

Ogólnie biorąc średni poziom życia na kuli ziemskiej w okresie 1930—1938 porównany z okresem 1800—1831 przedstawia stosunek 6—10 do 1. Przyrost ten, bez historycznego precedensu, został osiągnięty przy znacznej redukcji czasu pracy, a ponadto przy przedłużeniu czasu nauki szkolnej. Dzisiejsza Francja pozostała w tej ewolucji znacznie w tyle z powodu 2 wojen, które prowadziła i których skutki musiała likwidować, oraz „z powodu niedostatecznego wysiłku w kierunku organizacji i inwestycji". Sumarycznie, podniesienie poziomu życia, nie biorąc w rachubę redukcji czasu pracy, w okresie od połowy XVIII wieku do naszych czasów (1945 r. dla U. S. A., a tuż przed wojną dla Francji) wyraża się stosunkiem 1:18 dla U. S. A., a 1:8 dla Francji. Ale podczas gdy Amerykanin poświęcał nieco mniej niż połowę dochodu społecznego brutto dla przedłużenia wolnego czasu, a resztę rozdzielał niemal równo między wzrost konsumcji i rozwój usług handlowych i ogólnych, Francuz był mniej przewidujący: przy niższym o 50% niż w Ameryce poziomie życia poświęcił tę samą część dochodu co Amerykanin na skrócenie godzin pracy, a jeszcze wyższą niż w U. S. A. na rozbudowę aparatu handlowego, administracyjnego i wojskowego.

Widzimy więc, że jest to anomalia, która zaważyłaby znacznie na życiu gospodarczym Francji, niezależnie nawet od dwóch wojen.

Ten nadzwyczajny wzrost stopy życiowej wynika z postępu ekonomiczno-technicznego, który z kolei może być zmierzony w stadium produkcji „wzrostem produktywności pracy ludzkiej" czyli zmniejszeniem czasu i trudu pracy przy produkowaniu jakiegoś dobra. Niezależnie od tego pod jakim względem badamy wzrost produktywności (czy odnośnie do ilości surowca, energii lub godzin pracy) autor stwierdza, że produktywność wykazuje znaczne różnice nawet między państwami uprzemysłowionymi, oraz że zwiększa się rozmaicie nawet w obrębie jednego gospodarstwa narodowego, zależnie od gałęzi pracy.

Bardzo interesująco przedstawia się w badaniach Fourastié'ra porównanie produktywności w rolnictwie, przemyśle i w wolnych zawodach (według poprzedniego podziału: działalności pierwszego, drugiego i trzeciego rzędu). W rolnictwie amerykańskim produktywność każdego pracownika podwoiła się w latach 1900—1945, podczas gdy w przemyśle produktywność na godzinę wzrosła o 170%, natomiast w czynnościach trzeciego rzędu (wolne zawody) nie zanotowano niemal żadnego postępu. W obecnym stanie obserwacji statystycznych nic nie wskazuje na możliwość zahamowania postępu technicznego. Przeciwnie, w niektórych państwach biorących udział w wojnie jak Stany Zjedn. i Kanada sygnalizuje się raczej przyśpieszenie tempa. W rolnictwie amerykańskim postęp zanotowany między 39 a 45 r. czyli w ciągu 6 lat, jest niemal taki sam jak przez 30 lat poprzednich.

Oto jak według J. Fourastié będzie wyglądała cywilizacja w r. 1960

(oczywiście są to hipotezy): równolegle ze wzrostem postępu technicznego podniesie się stopa życiowa w każdym państwie, co prawda w niejednakowym tempie, ale z tendencją do wyrównania. „Nierówność poziomów życia mogłaby być utrzymana przez długi przeciąg czasu jedynie kosztem niedopuszczalnego niewolnictwa ludności ubogiej, odizolowanej od bogatych narodów żelaznymi barierami granic.

Jednak przyjmując nawet hipotezę nieograniczonego postępu technicznego, stopa życiowa nie może podnosić się nieskończenie. W działalności trzeciego rzędu postęp nie istnieje, względnie jest b. słaby (w przeciągu dwóch wieków fryzjer, urzędnik, adwokat nie zwiększyli produktywności pracy), natomiast statystyki wykazują, że liczba ludności zatrudnionej na tym odcinku wzrasta: „podstawowe działanie postępu technicznego polega na przerzucaniu chłopa nie do fabryki, ale do pracy w wolnych zawodach i w handlu". A więc od chwili, gdy liczba ludności czynnej, trudniącej się działalnością pierwszego rzędu, względnie drugiego będzie stosunkowo niewielka w porównaniu z zatrudnionymi w czynnościach trzeciego rzędu, postęp techniczny będzie wywierał tylko ograniczony wpływ na podnoszenie się poziomu życia w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jednak rodzaj życia będzie się polepszał przez zmniejszenie czasu i uciążliwości pracy, przedłużenie okresu nauki szkolnej, usprawnienie rozdziału dóbr, zaspakajanie potrzeb intelektualnych i artystycznych, rozwój turystyki i t. d.

Do wykonania prac trzeciego rzędu, niezbędnych dla ludności Stanów Zjedn., trzeba było (od 1938 r.) zatrudnić 50% czynnej ludności. Nawet przy bardzo intensywnym postępie technicznym prawdopodobnie minimum 5% ludności czynnej będzie musiało pozostać przy pracy w rolnictwie i tyleż w przemyśle. Jeżeli nie zostanie skrócony czas pracy, podaż usług trzeciego rzędu nie może przekroczyć ich podwójnej dzisiejszej wartości. Ponieważ w tym sektorze wyniki postępu są niewielkie, podaż będzie ograniczona. Przyszły stan równowagi ekonomicznej światowej, czy zamkniętej państwowej, charakteryzować się będzie całkowitym nasyceniem rynku dobrami pierwszego i drugiego rzędu, natomiast praca będzie konieczna dla zaspokojenia potrzeb trzeciego rzędu.

J. Fourastié zapatruje się optymistycznie na przyszłość świata: prace prymitywne ciężkie będą zatrudniały tylko minimalny odsetek ludności z tą jeszcze poprawką że czynności te niemal ograniczą się do obsługi maszyn, a dzięki skróceniu czasu pracy rozszerzą się możliwości zaspokajania potrzeb intelektualnych.

wg. „Esprit" oprac. **K. Hor.**

PRACE NAD ODKRYCIEM GROBU ŚW. PIOTRA

Od roku 1941 trwają w podziemiach bazyliki św. Piotra interesujące prace wykopaliskowe. Przedsięwzięcie to początek swój zawdzięcza przypadkowi.

W podziemiach bazyliki mieści się obszerna krypta, której dość niskie sklepienie nie pozwalało na przebywanie w niej swobodne w pozycji stojącej. By zaradzić tej niewygodzie Pius XII, który często odwiedzał znajdujący się w krypcie grób swego poprzednika, kazał obniżyć podłogę podziemia. Zaraz u wstępu pracy odkryto ułamek fryzu bazyliki konstantyńskiej, na której miejscu stoi dzisiejszy kościół. Szczątek ten wzbudził zainteresowanie. Rozkopano całą podłogę krypty, i na głębokości sześciu metrów dotarto nieoczekiwanie do dwu szeregów kaplic grobowych, których zdobienia i napisy pozwoliły z całą dokładnością określić datę ich powstania na drugi i trzeci wiek po Chr. Dalsze prace odkryły całe podziemne miasto-cmentarz, wychodzące aż poza teren bazyliki. Grobowce są zdobione bogato i bardzo rozmaicie: białe stiuki, mozaiki, różnobarwne malowidła, jedne o motywach abstrakcyjnych w stylu pompejańskim, inne przedstawiające bardzo realistycznie olbrzymie ptaki i kwiaty, jakie niejednokrotnie napotyka się w zdobnictwie Ostii. Płaskorzeźby przedstawiają tańczące satyry, tuż obok inne ukazują złożone zwłoki i grupę wiernych, pogrążonych w modlitwie, lub dziecko ofiarowywane Bogu przez rodziców. Bo chrześcijanie i poganie spoczywają tu razem i formy sztuki cmentarnej są te same. Z czasem dopiero te formy zdobnicze będą się przetwarzać coraz bardziej, Dobry Pasterz odziedziczy atletyczną postać bohaterów antycznych, wyobrażenie ryby nabierze charakteru symbolicznego Według tradycji bazylika Konstantyna była wzniesiona na miejscu cyrku Nerona, w sąsiedztwie którego znajdował się cmentarz— na nim pogrzebano również św. Piotra. W trzecim wieku szczątki Apostoła w obawie przed zbezczeszczeniem zostały z pierwotnego grobu przeniesione do katakumb św. Sebastiana, skąd Konstantyn przeniósł je z powrotem do pierwotnego grobu. Cmentarz kazał Konstantyn zasypać i wzniósł nad nim świątynię pod wezwaniem księcia Apostołów. Tej oryginalnej konserwacji zawdzięczają zachowane grobowce swój stan prawie nienaruszony. W 846 r. Saraceni atakując Rzym zniszczyli bazylikę, która znajdowała się poza murami miasta. Czy grób ocalał — nie wiadomo. Ambicją prac wykopaliskowych, prowadzonych na olbrzymią skalę, jest wyjaśnienie tej kwestii.

Wg. Le Figaro Litteraire 1948, opr. **A. K.**

SPIS KSIĄŻEK NADESŁANYCH DO REDAKCJI

Religia, etyka:

Św. Jan od Krzyża — Droga na górę Karmel, bibl. Carmel, t. 25, str. 446, wyd. OO. Karmelitów Bosych — Kraków, 1948.

J. H. Newman — Apologia pro vita sua, str. 318, wyd. Mariackie — Kraków, 1948.

Św. Franciszek Salezy — Zasady i rady, wyd. III, str. 158, wyd. Księg. Katolicka — Kraków, 1948.

O. P. Lippert S. J. — Św. Franciszek z Asyżu, wyd. II, Pietas Catholica nr. 10, str. 48, wyd. Św. Krzyża — Opole, 1948.

O. Boissieu O. P. — Życie wewnętrzne w duszach ludzi czynu, Pietas Catholica nr 9, str. 94, wyd. Św. Krzyża — Opole, 1948

Mały modlitewnik, str. 170, wyd. Św. Krzyża — Opole, 1948.

A. Jokiel ks. — Modlitwa Kościoła — modlitewnik str. 142, wyd. Św. Krzyża — Opole, 1948.

O. I. W Faber — Dobroć, wyd. III, Kultura Katolicka, str. 76, wyd. Św. Krzyża — Opole, 1948.

O. S. Młodecki — Przez Marię do Chrystusa, str. 200, wyd. Św. Krzyża — Opole, 1948.

Św. L. M. Grignion — Traktat o prawdziwym nabożeństwie do N. M. P., str. 206, wyd. Centr. „Milicji Niepokalanej" — Niepokalanów, 1948.

J. Młynarczyk ks. dr — O wychowaniu dziecka, str. 95, wyd. Centr. „Milicji Niepokalanej" — Niepokalanów, 1948.

St. Bross ks dr — Miłość, małżeństwo, rodzina, wyd. II, str. 66, wyd. Księg. Św. Jacka — Katowice, 1948.

A. L. Szafrański ks. — Kapłan a problem powołania, str. 103, wyd. OO. Redemptorystów — Wrocław, 1948.

K. Prus — Świątobliwa Ofka Piastówna, Świetlane Polski Postacie, nr 2, str. 75, wyd. Św. Krzyża — Opole, 1948.

Nauka:

F. Araszkiewicz — Bolesław Prus, filozofia, kultura, zagadnienia społeczne str 367, wyd. Książnica-Atlas — Wrocław, 1948.

K. Majewski — Knossos i Mykeny, str 64, wyd. Książnica-Atlas — Wrocław, 1948.

A. Krzyżanowski — Chrześcijańska moralność polityczna, str. 230, wyd. E. Kuthana — Kraków, 1948.

K. Kłósak ks. dr — Materializm dialektyczny, str. 106, wyd. Mariackie Kraków, 1948.

H. Batowski — Legion Mickiewicza a Słowiańszczyzna w r. 1848, str. 98, wyd. Sp. Pracy i Użytkowników — „Czytelnik" — Kraków, 1948.

H. Batowski — Zwięzły zarys dziejów Słowiańszczyzny, str. 198+14 tabl., wyd. Sp. Pracy i Użytkowników — „Czytelnik" — Kraków, 1948.

Beletrystyka:

S. Żeromski — Uroda życia, pisma t. XIV, wyd. krytyczne, str. 395, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, 1948.

H. Sienkiewicz — Za chlebem, B.U. L. nr. 53, str. 108, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1948

P. Choynowski — Wigilia Wojewody, B. U. L. nr. 77, str. 48, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1948.

W. Reymont — Tomek Baran, B. U. L. nr. 20, str. 64, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1948.

Z Nałkowska — Węzły życia, Klub Literacki „Odrodzenia" — V, str. 283, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, 1948.

P. Górska — Tarcza i kaptur, K. K. L. „Jasne Książki" — III, str. 206, wyd. Albertinum — Poznań, 1948.

W. Wasilewska — Wierzby i bruk, Polska i świat współczesny, bibl. młodz. nr. 39, str. 63, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1948.

W. Perzyński — Klejnoty, wyd. II, str. 476, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1948.

K. Z. Skierski — W przystani, str. 282,, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1948.

J. Wiktor — Zbuntowany, str. 568, wyd. Książnica Atlas — Wrocław, 1948.

E. Szelburg-Zarembina — Ludzie z wosku, wyd. III, str. 286, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1948.

M. Szołochow — Cichy Don, t. IV — cz. 2, str. 238, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, 1948.

T. Borowski — Kamienny świat, str. 143, wyd. Sp. Wyd „Czytelnik" — Kraków, 1948.

Dla dzieci:

Z. Kolago — Obrazki święte dla małych dzieci, str 22, wyd. Księg. Św. Jacka — Katowice, 1948

I. Świda — Jezus na ziemi, str. 24, wyd. Księg. Św. Jacka — Katowice, 1948.

„ZASADY I RADY NA KAŻDY DZIEŃ W ROKU" ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO

Wyd. 3-cie.

Nakł. Księgarni Katolickiej Stanisława Łubieńskiego, Kraków — Mikołajska 3. — Cena zł. 180.—

Dziełko to, dzięki głębokości myśli, jest cenną lekturą duchowną dla wszystkich. Nadaje się dobrze na upominki okolicznościowe i świąteczne.

RADA PRYMASOWSKA ODBUDOWY KOŚCIOŁÓW WARSZAWY

Nowogrodzka 49 P. K. O. I—4917

NABYWAJĄC PIĘKNIE WYDANE KALENDARZYKI KIESZONKOWE NA ROK

TERMINARZ ADRESOWY

1949

KALENDARZYK KIESZONKOWY

uczestniczycie w wielkim dziele dźwigania z ruin kościołów Warszawy.

Do nabycia w kioskach kościelnych, w sklepach papierniczych i księgarniach.

TREŚĆ ZESZYTU:

HANNA MALEWSKA: WIEK TWÓRCZEGO PORYWU . . 577
KS. WINCENTY GRANAT: O NOWE SPOJRZENIE NA TOMIZM 604
WITOLD RYBCZYŃSKI: DEGRADACJA MATERII 618
WŁADYSŁAW DULĘBA: POEZJA T. S. ELIOTA 623
T. S. ELIOT: WIERSZE 628
JAN DOBRACZYŃSKI: PRZEMIANA SZAWŁA . . 634

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Chrześcijańska moralność polityczna 644
Aktualność i geneza zespołów świeckich 648
Karol du Bos — czyli o krytyce budującej 655
Miasto chłopców 659
Film katolicki 663
„Cywilizacja w 1960 roku" 666
Prace nad odkryciem grobu św. Piotra 669
Spis książek nadesłanych 670

Instytut Wydawniczy
Biblioteka w Krakowie
„PAX" w Warszawie